CLÁSICOS DEL ADVENTISMO 7

Símposio sobre Apocalipsis - I

Frank B. Holbrook
EDITOR

«El Señor bendecirá a todos los que con humildad y mansedumbre traten de comprender lo que se revela en el Apocalipsis. Este libro presenta en forma tan vívida escenas de inmortalidad y está tan lleno de gloria que todos los que lo lean y escudriñen con fervor recibirán la bendición prometida a aquellos que "oyen las palabras escritas de esta profecía, y guardan las cosas en ella escritas" (Apoc. 1: 3)» ***Testimonios para los ministros,*** **p. 114.**

SIMPOSIO SOBRE APOCALIPSIS - II, es un complemento indispensable del tomo 1. Ambos libros constituyen la mejor herramienta que existe en español para quienes desean escrudiñar y comprender el último libro de la Biblia. Sus artículos, escritos por especialistas de todo el mundo, ofrecen la más autorizada interpretación a los pasajes más problemáticos del Apocalipsis.

Esta obra aborda temas tan importantes como:

- La victoria escatológica de los santos sobre las fuerzas del mal
- La marca de la bestia
- Las siete plagas
- Babilonia
- Las cabezas de Apocalipsis 17
- La iglesia remanente
- El milenio
- La nueva Jerusalén

ISBN-10: 157554975-1
9 781575 549750

CLÁSICOS DEL ADVENTISMO 7

Simposio sobre Apocalipsis - I

Frank B. Holbrook
EDITOR

APIA
GEMA EDITORES

Título de la obra original en inglés: *Symposium on Revelation — Book II*
Copyright© 1992 by the Biblical Research Institute,
12501 Old Columbia Pike, Silver Spring, Maryland 20904. All rights reserved.
Spanish language edition published by permission of the copyright owner.

Simposio sobre Apocalipsis II
es una coproducción de

APIA
Asociación Publicadora Interamericana
2905 NW 87 Ave. Doral, Florida 33172, EE. UU.
tel. 305 599 0037 – fax 305 592 8999
mail@iadpa.org – www.iadpa.org

Presidente	**Pablo Perla**
Vicepresidente Editorial	**Francesc X. Gelabert**
Vicepresidente de Producción	**Daniel Medina**
Vicepresidenta de Atención al cliente	**Ana L. Rodríguez**
Vicepresidenta de Finanzas	**Elizabeth Christian**

GEMA EDITORES
Agencia de Publicaciones México Central, A.C.
Uxmal 431, Col. Narvarte, Del. Benito Juárez, México, D.F. 03020
tel. (55) 5687 2100 – fax (55) 5543 9446
ventas@gemaeditores.com.mx – www.gemaeditores.com.mx

Presidente	**Erwin A. González**
Vicepresidente de Finanzas	**Fernando Quiroz O.**
Vicepresidente Editorial	**Alejandro Medina V.**
Vicepresidente de Producción	**Abel Sánchez A.**
Vicepresidente de Ventas	**Hortencio Vázquez V.**

Traducción del texto
Cantábriga, SC

Edición
Daniel Bosch

Diseño de la portada
Ideyo Alomía L.

Copyright © 2011 de la edición en español
Asociación Publicadora Interamericana
GEMA EDITORES

Está prohibida y penada por las leyes internacionales de protección de la propiedad intelectual la reproducción total o parcial de esta obra (texto, ilustraciones, diagramación), su tratamiento informático y su transmisión, ya sea electrónica, mecánica, por fotocopia o por cualquier otro medio, sin permiso previo y por escrito de los editores.

A no ser que se indique lo contrario, las citas de la Biblia en este volumen proceden de la versión Reina-Valera de 1995.

Los autores asumen plena responsabilidad de la exactitud de todas las citas presentadas en este libro.

ISBN 10: 1-57554-975-1
ISBN 13: 978-1-57554-975-0

Impresión y encuadernación
Panamericana Formas e Impresos S.A.

Impreso en Colombia
Printed in Colombia

1ª edición: octubre de 2011

CLÁSICOS DEL ADVENTISMO

1. *Apacienta mis ovejas*
2. *Preguntas sobre doctrina*
3. *Salvación sin límites*
4. *Entender las Sagradas Escrituras*
5. *Simposio sobre Daniel*
6. *Simposio sobre Apocalipsis I*
7. *Simposio sobre Apocalipsis II*
8. *La sombra de la cruz*

Contenido

Versiones bíblicas empleadas iv
Nota sobre esta versión en español ix
Abreviaturas xvi
Al lector xix

I
Estudios exegéticos

Capítulo I 3
La victoria escatológica de los santos sobre las fuerzas del mal
William G. Johnsson
La iglesia en conflicto: Visión general
La iglesia en conflicto: Exégesis

Capítulo II 53
La marca de la bestia
C. Mervyn Maxwell
La marca
El catolicismo romano y los Estados Unidos
Respuesta a algunas preguntas

Capítulo III 167
Aproximación contextual a las siete plagas postreras
Hans K. LaRondelle

Capítulo IV 189
Babilonia, imperio anticristiano
Hans K. LaRondelle

Capítulo V 223
¿Representan las siete cabezas emperadores romanos?
Kenneth A. Strand

Capítulo VI 261
Las dos cenas
Richard Lehmann

Capítulo VII 283
El milenio
Joel Badina

Capítulo VIII 307
La nueva Jerusalén, ciudad santa
Roberto Badenas

II
Estudios generales

Capítulo IX 347
Santuario y juicio
Jan Paulsen

Capítulo X 373
La iglesia remanente y el espíritu de profecía
Gerhard Pfandl

Capítulo XI 423
El papado moderno: Alegatos y autoridad
Johann Heinz

Capítulo XII 469
Armagedón: Plagas sexta y séptima
Hans K. LaRondelle

Capítulo XIII 491
Himnos sabáticos para el santuario celestial (Qumrán)
William H. Shea

Capítulo XIV 511
Cristo, Hijo del hombre y Cordero
Herbert Kiesler

III
Apéndices

A 539
Nota sobre *ēlthen* (ha llegado)
C. Mervyn Maxwell

B 541
Armagedón: Historia de las interpretaciones adventistas
Hans K. LaRondelle

C 559
Comisión sobre Daniel y el Apocalipsis: Informe final
W. Richard Lesher,
Frank B. Holbrook

Índice general alfabético 571

Nota sobre esta edición en español

A menudo, traducir un texto de una lengua a otra conlleva más que una mera conversión de las palabras. En el caso que nos ocupa ha sido necesario, además, realizar las siguientes adaptaciones:

1. En las citas bíblicas, utilizar, de entre todas las traducciones de prestigio disponibles en español, aquella que se aproximase más a la manera en la que vertía los versículos oportunos al inglés la versión utilizada por los autores en cada caso. No obstante, el lector debe ser consciente de que, aunque hay varias traducciones excelentes de la Biblia al español, al inglés y a muchos otros idiomas, no siempre resulta posible encontrar una versión que transmita exactamente los mismos matices que otra dada, en el mismo idioma o en cualquier otro. En el caso que nos ocupa, en esta traducción se han empleado las siguientes versiones españolas de la Biblia: Reina-Valera de 1995 (RV95), Versión Moderna (VM), Nueva Versión Internacional (NVI), La Biblia de las Américas (LBA), Biblia de Jerusalén (BJ), Nueva Biblia Española (NBE), las versiones de Serafín de Ausejo (SA), Nácar-Colunga (NC), Cantera-Iglesias (CI), La Biblia del Peregrino (PER) y, por último, también se ha usado la versión Dios Habla Hoy (DHH).

2. Cuando al traductor le constaba la existencia de una versión española equivalente de la bibliografía citada en el original inglés, se ha citado directamente de aquella, y, cuando en el original figuraba la fecha de publicación de un cierto libro, en la traducción aparece la fecha de publicación de la edición española correspondiente.

3. En el caso de los libros citados en el original inglés a cuya versión española el traductor no tenía acceso (por ejemplo, por no existir tal versión), se ha conservado siempre el título original (normalmente en inglés). Salvo en el caso de las obras de referencia y publicaciones periódicas, dichos títulos van seguidos por una traducción al español con el fin de dar al lector que no sepa inglés una idea general del tipo de obra de la que se trata.

4. Esta obra tiene un cierto nivel de erudición y, en ocasiones, hace uso de vocablos hebreos, arameos, griegos y latinos. La versión original emplea siempre transcripciones aproximadas al alfabeto latino, en cursiva, a la hora de representar vocablos de las tres primeras lenguas apuntadas anteriormente. Con el fin de facilitar el estudio a los lectores que conozcan esas lenguas, la dirección editorial de esta versión

en español decidió que en esta traducción se utilicen tipografías especializadas que representen fielmente el alefato hebreo (con la puntuación masorética correspondiente) y el alfabeto griego. Los vocablos así representados siempre van seguidos por una transcripción a caracteres latinos dotados a menudo de diversos signos diacríticos encima o debajo de la letra oportuna, que sirven para diferenciar entre sonidos parecidos. En estas transcripciones *no* se representan los acentos politónicos griegos. Cuando el lector vea tales tipografías especializadas, debe saber que representan un añadido, o una sustitución de lo que en la versión original se representaba mediante una transcripción menos completa. A continuación se explican las equivalencias entre los signos originales y los transcritos, y se presenta también una equivalencia fonética aproximada de los mismos.

El alefato hebreo. Transcripción y pronunciación aproximada

Consonante	Nombre	Transcripción	Pronunciación aproximada
א	*álef*	ʾ	Más o menos equivalente a una hache muda, como en *honesto*
בּ	*bet*	*b*	B, como en *burro*
ב		*b̲*	V francesa o inglesa, como en *very*
גּ	*guímel*	*g*	G, como en *gato*
ג		*g̃*	Un sonido algo más suave que la pronunciación castellana de la g de *gente*, similar a las erres guturales francesas o alemanas
דּ	*dálet*	*d*	D, como en *dátil*
ד		*d̲*	El sonido consonante inicial del artículo inglés *the*
ה	*hei*	*h*	H aspirada, como en el inglés *house*
ו	*vav*	*w*	W inglesa, como en *window*. Es una semivocal más o menos equivalente a u
ז	*záyin*	*z*	S con vibración de las cuerdas vocales, como las de la palabra inglesa *houses*
ח	*jet*	*ḥ*	J castellana, como en *juicio*

Consonante	Nombre	Transcripción	Pronunciación aproximada
ט	*tet*	*ṭ*	T, parecido a *taza*, pero pronunciada poniendo la lengua inmediatamente detrás de los incisivos superiores, al comienzo del paladar, como el sonido final del inglés *asked*
י	*yod*	*y*	Y, como en *ya*, o i, como en *Israel*
כ	*kaf*	*k*	K, como en *kilo*
כ		*k̲*	El sonido fuerte del grupo *ch* en alemán, como en *Buch*, parecido a la jota castellana
ל	*lámed*	*l*	L, como en *león*
מ	*mem*	*m*	M, como en *mesa*
נ	*nun*	*n*	N, como en *novia*
ס	*sámej*	*s*	S sin vibración de las cuerdas vocales, como en *sal*
ע	*áyin*	*ʿ*	Hache fuertemente aspirada. En realidad, es un sonido gutural áspero sin equivalencia en español
פ	*pe*	*p*	P, como en *pan*
פ		*p̄*	F, como en *fuego*
צ	*tsade*	*ṣ*	Una especie de ese silbante, como la onomatopeya para imitar el sonido bucal de una serpiente que se defiende
ק	*qof*	*q*	Q, como en *queso*
ר	*resh*	*r*	R no inicial, como en *cara*
שׂ	*sin*	*ś*	S sin vibración de las cuerdas vocales, como en *sal*
שׁ	*shin*	*š*	El sonido inicial de la palabra inglesa *shell*
ת	*tau*	*t*	T interdental, como en *taza*
ת		*t̲*	El sonido consonante inicial de la palabra inglesa *thing*, como una zeta castellana

Observaciones básicas:

1. En hebreo no hay distinción entre mayúsculas y minúsculas.
2. Como indica la tabla anterior, el puntito central, denominado *dagheš lene*, encontrado en el seno de las consonantes בּ, גּ, דּ, כּ, פּ y תּ, confiere un sonido suave a las consonantes ב, ג, ד, כ, פ y ת, respectivamente.

3. Normalmente, un puntito puesto dentro de cualquier otra consonante recibe el nombre de *dagheš forte.* Dicho signo no altera el sonido de la consonante, pero sí la dobla. Así, טּ se transcribe *ṭṭ.*

4. Un puntito puesto dentro de la consonante ה recibe el nombre de *mappiq.* Se da al final del posesivo femenino y otorga a las palabras que acaban en הּ una pronunciación final de j castellana, transcrita, dependiendo de la vocal que anteceda, por los grupos $\bar{a}^h$, a^h, $\bar{e}^h$, e^h, y $\bar{o}^h$.

5. Si se dan al final de una palabra, las consonantes כ, מ, נ, פ y צ, se escriben ך, ם, ן, ף y ץ, respectivamente.

6. Debe prestarse especial cuidado de no confundir los pares de letras ב y כ, ג y נ, ד y ר, ה y ח, ט y מ, ס y ם, ע y צ, שׁ y שׂ, ך y ף. Lo mismo ocurre con ו, ז, י y ן. Los parecidos entre todas esas letras son pura coincidencia.

7. Con la única excepción de ciertos valores semivocales que se atribuían a ה, ו y י, el alefato carece de vocales. La forma correcta de articular las consonantes escritas se aprendía de manera consuetudinaria. En época tardía, los *masoretas,* expertos en la conservación y transmisión de los textos sagrados, añadieron encima, dentro o debajo de las consonantes un conjunto de puntos y rayas que venían a representar, entre otras cosas, las vocales con las que se pronunciaban las palabras. Los correspondientes valores vocálicos se sintetizan en la tabla siguiente, en la que se usa ו como consonante convencional.

Tipo	Vocal	Nombre	Transcripción	Ejemplo
Extralargas	וֵי	*tsere malé*	*ê*	בֵּיתוֹ [*bêṯô*], *la casa de él*
	וִי	*jíreq malé*	*î*	צַדִּיק [*ṣaddîq*], *justo*
	וֹ	*jólem malé*	*ô*	קוֹל [*qôl*], *voz*
	וּ	*shúreq*	*û*	מוּת [*mûṯ*], *morir*
Largas	ָ	*qamets gadol*	*ā*	יָד [*yāḏ*], *mano*
	ֵ	*tsere*	*ē*	שֵׁם [*šēm*], *nombre*
	ִ	*jíreq*	*ī*	הַצַּדִּיקִם [*haṣṣaddîqīm*], *los justos*
	ֹ	*jólem jaser*	*ō*	רֹב [*rōḇ*], *multitud*

Tipo	Vocal	Nombre	Trans-cripción	Ejemplo
Cortas	ַ	*pataj*	*a*	בַּת [*baṯ*], *hija*
	ֶ	*segol*	*e*	פֶּסַח [*pesaḥ*], *Pascua*
	ִ	*jíreq*	*i*	צִדְקָתוֹ [*ṣiḏqāṯô*], *la justicia de él*
	ָ	*qamets jatuf*	*o*	לְחָק־עוֹלָם [*ləḥoq-ʿôlām*], *estatuto perpetuo*
	ֻ	*qibuts*	*u*	סֻלָּם [*sullām*], *escalera*
Reducidas	ֲ	*jatef pataj*	*ă*	חֲמוֹר [*ḥămôr*], *asno*
	ֱ	*jatef segol*	*ĕ*	אֱמֹר [*ʾĕmōr*], *decir*
	ֳ	*jatef qamets*	*ŏ*	חֳלִי [*ḥŏlî*], *enfermedad*
Extrarreducida	ְ	*shva*	*ə*	Cuando marca el fin de una sílaba, no se transcribe. Así, מֶלֶךְ [*meleḵ*], *rey*, o נֵרְד [*nērd*], *nardo*. En los demás casos representa una vocal fugaz un tanto neutra, con calidad de e: בְּרֵאשִׁית [*bərēʾšîṯ*], *en el principio*

Observaciones básicas:

1. Obsérvese que, aunque la vocal *jíreq* se escriba siempre igual en hebreo, puede ser larga o corta dependiendo del contexto en el que aparezca, y que se transcribe de dos maneras distintas.
2. El sonido teórico *â* (denominado en algunas gramáticas *qamets gadol malé* y resultado de una *qamets* seguida por una *álef*) es muy raro en hebreo, y no suele considerárselo una vocal propia. Así, la primera palabra de Ose. 10: 14, וְקָאם («y se levantará») se transcribe *wəqāʾm*.

El alfabeto griego. Transcripción y pronunciación aproximada

Mayúscula	Minúscula	Nombre	Transcripción hispánica	Pronunciación aproximada
A	α	*alfa*	*a*	A, como en *ave*
B	β	*beta*	*b*	B, como en *burro*

Mayúscula	Minúscula	Nombre	Transcripción hispánica	Pronunciación aproximada
Γ	γ	*gamma*	*g*	G, como en *gato*
Δ	δ	*delta*	*d*	D, como en *dátil*
Ε	ε	*épsilon*	*e*	E breve
Ζ	ζ	*zeta*	*z*	El sonido *ds*, como en *adscripción*
Η	η	*eta*	*ē*	E larga
Θ	θ	*teta*	*th*	El sonido consonante inicial de la palabra inglesa *thing*, como una zeta castellana
Ι	ι	*iota*	*i*	I, como en *ir*
Κ	κ	*cappa*	*k*	K, como en *kilo*
Λ	λ	*lambda*	*l*	L, como en *león*
Μ	μ	*mi*	*m*	M, como en *mesa*
Ν	ν	*ni*	*n*	N, como en *novia*
Ξ	ξ	*xi*	*x*	X, como en *xilófono*
Ο	ο	*ómicron*	*o*	O breve
Π	π	*pi*	*p*	P, como en *pan*
Ρ	ρ	*ro*	*r*	R, como en *ratón* o como en *cara*
Σ	σ	*sigma*	*s*	S, como en *sal*
Τ	τ	*tau*	*t*	T, como en *taza*
Υ	υ	*ípsilon*	*y* *u* en diptongos	Como la *ü* alemana o la u francesa, se articula como una i disponiendo los labios para decir u
Φ	φ	*fi*	*f*	F, como en *fuego*
Χ	χ	*ji*	*j*	J castellana, como en *juicio*
Ψ	ψ	*psi*	*ps*	La pronunciación culta al principio de *psicología*
Ω	ω	*omega*	*ō*	O larga

Observaciones básicas:

1. Aparte del alfabeto, hay otros signos en la escritura griega que conviene conocer. Entre ellos, destacan los llamados espíritus suave y rudo (' y ', respectivamente). Ambos se aplican a vocales o diptongos iniciales. El segundo puede aplicarse también a una ρ inicial. El primero equivale a una pausa en la pronunciación y no se

pronuncia ni se transcribe; el segundo representa una aspiración de la letra afectada y, salvo en el caso de la ρ, se transcribe por *h*.

2. La *sigma* final se representa con ς. Su transcripción es la misma en cualquier caso.
3. En el griego arcaico había otras letras que no aparecen reflejadas en la tabla anterior.
4. La letra υ, como último componente de los diptongos αυ, ευ y ηυ, se pronuncia como la u. El diptongo ου se pronuncia u.
5. La γ delante de las guturales γ, κ, χ y ξ se pronuncia como si fuese una ν. Así, ἄγγελος [*aggelos*] se pronuncia "ánguelos". De ahí viene la palabra española 'ángel'.

Abreviaturas

AB	*Anchor Bible*
ACW	*Ancient Christian Writers*
AS	*Assemblées du Seigneur* (Brujas)
ANF	The Ante-Nicene Fathers
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
BASOR	*Bulletin, American School of Oriental Research*
Bib	*Biblica*
BJRL	*Bulletin, John Rylands Library*
BSac	*Bibliotheca Sacra*
BT	*The Bible Translator*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CDA	Comisión sobre Daniel y el Apocalipsis
CIC	*Corpus iuris canonici*
CS	Elena G. de White, *El conflicto de los siglos*
CTM	*Concordia Theological Monthly*
DNTT	*Dictionary of New Testament Theology*
DS	*Denzinger/Schönmetzer: Enchiridion Symbolorum*
ETR	*Études Théologiques et Religieuses* (Montpellier)
EvT	*Evangelische Théologie*
ExpBC	*Expositors Bible Commentary*
ExpTim	*Expository Times*
FAZ	*Frankfurter Allgemeine Zeitung*
HK	*Herder Korrespondenz*
HNT	*Handbuch zum Neuen Testament* (Tubinga)
HTR	*Harvard Theological Review*
IB	*Interpreter's Bible*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*Interpreter's Dictionary of the Bible*
IEJ	*Israel Exploration Journal*
Int	*Interpretation*
ISBE	*International Standard Bible Encyclopedia* (ed. rev. 1979–1988)
ITQ	*Irish Theological Quarterly*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JRS	*Journal of Roman Studies*
LCC	The Library of Christian Classics
LCL	Loeb Classical Library

LXX	Septuaginta
MD	*Materialdienst*
NB	Elena G. de White, *Notas biográficas*
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NovT	*Novum Testamentum*
NPNF	Nicene and Post-Nicene Fathers
NSRB	New Scofield Reference Bible (1967)
NTA	*New Testament Abstracts*
NTD	*Das Neue Testament Deutsch*
NTS	New *Testament Studies*
PE	Elena G. de White, *Primeros escritos*
PC	*Pulpit Commentary*
PG	Migne, *Patrologia graeca*
PL	Migne, *Patrologia latina*
RB	*Revue Biblique*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*
RH	*Review and Herald*
RThPh	*Revue de Théologie et de Philosophie*
SBT	Studies in Biblical Theology
S.P.C.K.	Society for the Promotion of Christian Knowledge
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*
ThZ	*Theologische Zeitschrift*, Universidad de Basilea
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
VSp	*La vie spirituelle* (París)
VT	*Vetus Testamentum*
VTSup	*VT*, Suplementos
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZST	*Zeitschrift für systematische Theologie*

Al lector

La enseñanza y la predicación adventista sobre el libro de Apocalipsis siempre han procedido fundamentalmente de su segunda mitad (capítulos 12-22). Los estudios que componen el tomo 2 de SIMPOSIO SOBRE APOCALIPSIS se dedican casi exclusivamente a esta porción de la visión de Juan.

Dos capítulos hacen exégesis de Apocalipsis 12-14 y exponen, entre otras cosas, la imagen y la marca de la bestia. En este sentido, el lector encontrará útil una actualización sobre el papel del papado en nuestros días en el capítulo 11, «El papado moderno: Alegatos y autoridad».

Tres estudios dilucidan y aplican principios válidos de interpretación profética a los temas de las siete postreras plagas (Apoc. 15-16), Babilonia la grande (Apoc. 17-18) y Armagedón (Apoc. 16). Se añade como apéndice una historia de la interpretación adventista del último tema como ilustración de lo importante que resulta que los pastores y los evangelistas permitan que las Escrituras, no los acontecimientos contemporáneos, nos señalen interpretaciones sólidas de las profecías.

Dado que los adventistas del séptimo día estamos prácticamente solos en nuestra interpretación del importante tema del milenio, creemos que la presentación de este asunto contará con la bienvenida de pastores y miembros de iglesia por igual.

Algunos capítulos generales analizan pasajes clave que abordan los temas del juicio, del don profético en la iglesia remanente y los títulos de Cristo. Un capítulo presenta una nueva propuesta basada en los rollos de Qumrán que tiene un impacto en la interpretación de la expresión «el día del Señor» (Apoc. 1: 10). Dos estudios exegéticos de Apocalipsis 19 y 21-22 presentan percepciones excelentes sobre el segundo advenimiento de Cristo y la nueva Jerusalén, la santa ciudad de los redimidos.

Por último, deseamos expresar nuestra gratitud a los autores (seis de fuera de Norteamérica en el momento en que redactaron sus artículos) cuyas excelentes aportaciones están incluidas en el tomo 2:

Roberto Badenas	Herbert Kiesler	Jan Paulsen
Joel Badina	Hans K. LaRondelle	Gerhard Pfandl
Johann Heinz	Richard Lehmann	William H. Shea
William G. Johnsson	C. Mervyn Maxwell	Kenneth A. Strand

La Comisión sobre Daniel y el Apocalipsis
Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día

I
Estudios exegéticos

Apocalipsis 12-14

Apocalipsis 15-16

Apocalipsis 17-18

Apocalipsis 19

Apocalipsis 20

Apocalipsis 21-22

Capítulo I

La victoria escatológica de los santos sobre las fuerzas del mal

William G. Johnsson

La iglesia en conflicto: Visión general

Sinopsis editorial. Las escenas que componen el núcleo de las visiones de Apocalipsis, los capítulos 12-14, son importantes para la misión y el mensaje adventistas del séptimo día y en la actualidad resultan de interés para diversos grupos. Según el autor, la interpretación del pasaje «estará determinada en buena medida por las decisiones que hayamos adoptado sobre la naturaleza y la estructura del libro *antes*» de nuestro estudio del mismo. Cuatro grandes "escuelas" de interpretación pugnan por la primacía en la interpretación de este grandioso compendio de las Escrituras. El método preterista interpreta la profecía en términos de los acontecimientos relacionados con Jerusalén y Roma, pero no consigue ver las vicisitudes de la profecía desde la época de Juan hasta la segunda venida de Cristo y «un cielo nuevo y una tierra nueva». El futurismo sitúa el cumplimiento en el fin del mundo y descuida la forma epistolar del documento dirigido a congregaciones cristianas reales de Asia Menor. Es preciso reconocer en la "escuela" intemporal simbólica a la descendiente del insatisfactorio enfoque alegórico de las Escrituras que floreció en la Edad Media.

Según inferimos del movimiento generalmente secuencial de las visiones, la evidencia de las propias visiones apoya el método histórico continuo. La historia se convierte en el desarrollo del propio libro profético. Una exégesis responsable de Apocalipsis 12-14, según el autor, debería abordar el texto en tres niveles: el de los patrones simbólicos, su significado en los días de Juan y su cumplimiento histórico previsto por Dios más allá de cualquier significado que los cristianos del siglo I hubieran encontrado en el propio texto.

El libro de Apocalipsis está lleno de alusiones al AT, y Apocalipsis 12-14 tiene su parte de esta iconografía bíblica. Aunque es preciso que se haga la exégesis del pasaje por lo que él mismo dice, hay una fuerte evidencia que vincula la temática de Apocalipsis 12-14 con la de las profecías de Daniel 7-8. El pasaje se centra en el conflicto, en las fuerzas del mal se oponen a Cristo y a su pueblo, pero este se presenta saliendo victorioso y triunfante en último término.

Esquema de la sección

I. Introducción

II. Importancia del pasaje

III. Cuestiones de interpretación

IV. Consideración del contexto

V. Estructura literaria

Introducción

La espectacular profecía de Apocalipsis 12-14 proporciona la clave de todo el libro. Ocupa un lugar central en cuanto a lugar y propósito y tiende un puente sobre el desarrollo de la historia cristiana desde los días de Juan a los nuestros (caps. 1-11) hasta enlazar con los acontecimientos finales de la historia del mundo (caps. 15-22). Sin par en la grandeza de sus temas, se extiende desde la guerra en el cielo hasta el momento en que el pueblo de Dios esté al fin salvo en el monte Sion. Predice un reinado de terror para el pueblo de Dios, cuyas líneas de demarcación estarán trazadas con nitidez, que obligará a tomar partido o bien por la adoración de "la bestia" o por la muerte.

Por estos capítulos desfila una serie de personajes pintorescos. Vemos a la mujer, al Cordero y al pueblo de Dios, quienes a menudo sufren y mueren por su fe. Un gran dragón rojo, poderoso y engañoso, obra mediante una confederación del mal que procura subvertir y destruir a los seguidores de Dios. Vemos una apasionante parodia del reino de Dios cuando una trinidad satánica imita no meramente las personas de la Divinidad, sino también las actividades y el culto divinos.

Y el pasaje nos intriga con su misterio y sus enigmáticas claves. Descifrar el significado del número 666 demanda el concurso de la sabiduría. Aunque, según parece, Juan se proponía que ese número constituyera la marca identificativa final y decisiva de la bestia, viene generando debates y disputas desde el siglo II hasta nuestros días. Y encontramos otros misterios: ¿Quiénes o qué son la propia bestia y su *alter ego*, que hace que todo el mundo la siga, y qué es la marca de la bestia?

Este capítulo se propone explicar el significado de Apocalipsis 12-14. Intenta dar a conocer la estructura global del pasaje e interpretar sus temas fundamentales. No pretende presentar una exégesis detallada de cada versículo. Hacer tal cosa requeriría un estudio muy pormenorizado.

Nuestra tarea de interpretar Apocalipsis 12-14 nos hará pasar por seis fases. Abordaremos en orden la significación del pasaje, cuestiones de interpretación, el contexto, la estructura y la exégesis. Por último, indicaremos brevemente la importancia del pasaje para la misión adventista del séptimo día. En esta sección expondremos las primeras cuatro áreas, reservando la exégesis profunda y la conclusión para la segunda sección del capítulo.

Importancia del pasaje

Desde los primeros días de nuestro movimiento, los adventistas del séptimo día hemos entendido que Apocalipsis 12-14 es un pasaje sumamente significativo. Desde hace poco, viene atrayendo considerable atención también entre muchos otros cristianos.

Los libros de Daniel y Apocalipsis constituyen la base de la compresión que el adventismo tiene de sí mismo. Daniel 7-9 y Apocalipsis 12-14, particularmente Apocalipsis 14: 6-12, dieron a nuestros pioneros un sentido de identidad y de mensaje proféticos. Extendemos a hombres y mujeres un llamamiento a que vuelvan a la adoración del Dios viviente y se aparten de la de la bestia. Así como la bestia que surge de la tierra en el capítulo 13 procura respaldar a la bestia procedente del mar y promover su adoración, los tres ángeles del capítulo 14 presentan una advertencia contra esa falsa confederación e invitan al mundo a otorgar su lealtad al Creador del cielo y de la tierra. Así, en aspectos vitales, Apocalipsis 13 y 14 son homólogos, siendo cada uno

inexplicable sin consideración del otro. También el capítulo 12 ha sido importante para nosotros, aunque en menor medida. Nos hemos fijado en el versículo 17, acompañado por Apocalipsis 19: 10, como texto clave en la comprensión que tenemos de nosotros mismos.

El *locus classicus* de la interpretación de Apocalipsis 12-14 es el libro *Las profecías de Daniel y del Apocalipsis*, de Urías Smith.[1] En esa obra encontramos esas interpretaciones tan influyentes entre los pioneros de la joven Iglesia Adventista del Séptimo Día, circunscrita a Norteamérica: el papado, el surgimiento de los Estados Unidos de América y su repudio final de la libertad religiosa, el decreto dominical universal y el asunto de *Vicarius Filii Dei* en la tiara papal.[2] Elena G. de White dio su apoyo a planteamientos fundamentales de la interpretación de los pioneros.[3]

En este capítulo no nos proponemos embarcarnos en una defensa de la exégesis de Smith, así como tampoco su crítica es nuestra principal preocupación. Nuestro propósito fundamental es estudiar el Apocalipsis en sí mismo, permitiendo, en la medida de lo posible, que el texto señale el camino a su propia interpretación.

Hace algún tiempo, de improviso, se presentó ante mí esta necesidad de la primacía de las Escrituras. Me encontraba de visita en Salt Lake City, en Utah, la Sion de los mormones. Los paralelos con el adventismo son llamativos, casi inquietantes. Ambas religiones surgieron al noreste de los Estados Unidos casi al mismo tiempo; ambas aseguran que se ha restaurado el don profético; ambas dan a los Estados Unidos un lugar prominente en sus enseñanzas; ambas pretenden exponer el verdadero evangelio después de la apostasía de la Edad Media; ambas llaman la atención hacia el santuario; ambas apelan a la obediencia a los mandamientos de Dios; ambas se consideran ser la iglesia verdadera de los últimos días antes de que Cristo vuelva. Y ambas se apoyan en Apocalipsis 14. Me quedé estupefacto al oír cómo el guía mormón citaba Apocalipsis 14: 6, 7, señalando de inmediato ¡que el profeta Moroni cumplió esos versículos!

1. Tomo 2, El libro del Apocalipsis, edición revisada (Mountain View, California, 1971). La primera exégesis de Smith sobre el Apocalipsis, *Thoughts, Critical and Practical, on the Book of Revelation* [Pensamientos críticos y prácticos sobre el libro de Apocalipsis], apareció en 1865.
2. *Ibíd.*, 190-307.
3. Elena G. de White, *El conflicto de los siglos* (Miami, Florida, 2007), 51-52, 434-44, 565-67, 590-91.

Sin embargo, los adventistas y los mormones no somos los únicos que estudiamos intensamente Apocalipsis 12-14. En los tiempos del cambio de siglo ha surgido de repente una atmósfera apocalíptica en el mundo occidental. Los problemas acuciantes y aparentemente insolubles que vienen atenazando a la sociedad —de conducta, económicos, internacionales— agravan el espíritu taciturno.[4]

En paralelo con la apocalíptica secular, muchos cristianos evangélicos muestran un interés renovado en la escatología. En particular, la teoría del "rapto secreto" ha alcanzado una aceptación generalizada. Aunque los detalles varían, muchas interpretaciones del Apocalipsis promovidas por los partidarios del "rapto" atribuyen la casi totalidad del libro (4: 2 – 19: 21) a un período de siete años de un anticristo que sigue al "rapto" (estando este indicado, supuestamente, por Apocalipsis 4: 1: «Sube acá»). Con expectativas acrecentadas de un "rapto" inminente, la presentación del anticristo en Apocalipsis 12-14 adquiere nueva prominencia. De vez en cuando, se llega a dar crédito a relatos sobre una conspiración nacional centrada en el número místico 666 (por ejemplo, que tenga que ver con la Hacienda Pública de Estados Unidos).[5] Por lo tanto, nuestro estudio de Apocalipsis 12-14 se realiza sobre un fondo de historia adventista y de especulación contemporánea significativas.

Cuestiones de interpretación

Antes de emprender una interpretación de los principales símbolos del Apocalipsis —el dragón, la bestia que surge del mar, la bestia que sale de la tierra, la marca y el número 666—, es necesario que abordemos cuestiones generales. En ningún libro de la Biblia puede el exégeta responsable zambullirse sin más, ignorando asuntos como el marco histórico, el propósito, la estructura, etcétera. En el caso del Apocalipsis, estas consideraciones previas son, si cabe, aún más importantes.

4. Valga como ejemplo que la obra *1984*, de George Orwell, atrajese una atención extraordinaria cuando se acercaba el año del título.
5. Ver, por ejemplo, el editorial de Kenneth H. Wood, "The IRS Rumor, et al." [El rumor de Hacienda y demás], *Adventist Review*, 12 de marzo de 1981, 3, 14. Asimismo, películas como las de la serie "La profecía" han ligado el número 666 a una figura escatológica satánica.

La interpretación de Apocalipsis 12-14 estará determinada en buena medida por las decisiones que hayamos adoptado sobre la naturaleza y la estructura del libro antes de examinar esos capítulos. Entre esas decisiones figuran nuestra forma de entender la unidad del libro, la naturaleza de la predicción apocalíptica y la relación del Apocalipsis con el AT, en particular con el libro de Daniel. La interpretación de cualquier porción del Apocalipsis se regirá por nuestras premisas interpretativas en cada uno de estos asuntos.

Obviamente, un examen exhaustivo de estas cuestiones superaría el ámbito limitado del presente capítulo. De hecho, cada punto en sí mismo ha suscitado mucho estudio erudito y podría ocupar por derecho propio una monografía. Para nuestros fines, la exégesis responsable sugiere que esbocemos nuestras premisas interpretativas, no intentando una defensa exhaustiva, sino mostrando ser conscientes de otras opciones e indicando brevemente por qué hemos escogido nuestra posición sobre cada punto.

Unidad del libro

Desde la época de H. Grocio (1641), gran parte del estudio crítico del Apocalipsis se ha esforzado en explicar sus dificultades postulando una teoría de fuentes subyacentes. Se ha conjeturado que la base del libro está formada por diversos apocalipsis judíos o cristianos, o que el Apocalipsis se ensambló partiendo de dos escritos diferentes del mismo autor.[6] Por ejemplo, Erbes y Spitta veían en el capítulo 13 un apocalipsis escrito en el reinado de Calígula y que reflejaba la situación de Palestina en 39–41 d.C.; sin embargo, Wellhausen y J. Weiss postularon dos fuentes tras el capítulo.[7]

Aparte de algunos eruditos recientes que siguen presentando teorías crítico-literarias (por ejemplo, la tesis —¡sin duda aberrante!— de J. Massyngberde Ford[8] de dos fuentes "bautistas", atribuyendo los capítulos 4-11 a Juan el Bautista, y 12-22 a un discípulo suyo), por lo general el estudio cuidadoso del Apocalipsis se ha apartado de tales

6. Paul Feine, Johannes Behm y Werner Georg Kummel, *Introduction of the New Testament* [Introducción del Nuevo Testamento], tr. A. J. Mattill, Jr. (Nashville, 1965), 325.
7. R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* [Comentario crítico y exegético sobre el Apocalipsis de San Juan] (Edimburgo, 1963), 1: 338-40.
8. *Revelation* [Apocalipsis], AB (Nueva York, 1975).

conjeturas. Aunque el autor echó mano del acervo del simbolismo del AT y del no bíblico, parece que está claro que «no puede demostrarse que haya ni fuentes unidas ni interpolaciones secundarias».[9] Por ello, la exposición de Apocalipsis 12-14 presentada en este artículo da por sentada la unidad esencial de los capítulos considerados y de todo el libro.

Naturaleza de las predicciones apocalípticas

Aquí limitaremos nuestras consideraciones a las visiones del Apocalipsis, suscitando la cuestión del cumplimiento de estas predicciones. ¿Hemos de buscar acontecimientos específicos en la historia a los cuales señalen las visiones? ¿Se centran las visiones en el tiempo del fin, de modo que solo la última generación —los que sobrevivan a la gran tribulación inmediatamente anterior a la segunda venida— verá ese cumplimiento? De forma alternativa, ¿pertenecen las visiones a la época del propio Juan, unidas a las falsas expectativas de una parusía inminente? ¿O hemos de entenderlas de otra manera?

En general, los intérpretes del Apocalipsis caen en una de cuatro categorías en relación con estas preguntas:[10]

La escuela preterista. Alcázar, jesuita español fallecido en 1614, fue el primero en interpretar que Apocalipsis 4-19 caía por entero en la época de Juan y en los siglos inmediatamente posteriores. Por lo general, los intérpretes preteristas del Apocalipsis ven en la caída de Jerusalén o en la de Roma el cumplimiento de las predicciones básicas del libro. Ven en la confederación maligna del capítulo 13 las figuras hostiles de la Roma pagana, auxiliada y fomentada por el culto imperial.

La escuela futurista. Por otra parte, la escuela futurista relega la mayor parte del libro de Apocalipsis al futuro. En buena medida, surge del jesuita español Ribera, de fines del siglo XVI (sin embargo, Ribera no era del todo futurista; también prestaba atención al marco histórico del Apocalipsis).[11]

9. Feine, 325.
10. He adaptado esta sección de un útil resumen sobre el asunto que aparece en Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis] (Grand Rapids, 1977), 39-45.
11. Es decir, no se contempla el período intermedio entre los días de Juan y las últimas cosas: *ibíd.*, 40.

La escuela simbólica intemporal. Esta perspectiva no busca cumplimientos específicos. Aunque hay tres escuelas de perspectiva histórica, que encuentran cumplimientos al comienzo, al final o en el transcurso del período de la historia cristiana, esta metodología es ahistórica. Ve las visiones del Apocalipsis en términos de principios básicos mediante los cuales Dios actúa en la historia. Podemos, con razón, ver en esta escuela la continuidad del método alegórico de interpretación que floreció en la Edad Media.

La escuela histórica continua. Mientras que las escuelas anteriores, de hecho, eliminan el Apocalipsis de la era cristiana que media entre el siglo de Juan y el período inmediatamente anterior al fin, el enfoque histórico continuo ve en la historia el despliegue de las predicciones divinas. *Las profecías de Daniel y del Apocalipsis*, de Urías Smith, y la interpretación adventista en general pertenecen a esta escuela.

No intentaremos analizar los puntos fuertes ni los débiles de cada una de estas escuelas. En vez de ello, enumeramos los factores que forman la base para el enfoque que adoptamos en esta exposición:

1. El Apocalipsis tuvo significado para el pueblo de Dios al que se dirigió en un principio. No debemos pasar por alto su forma epistolar;[12] es preciso que recordemos que había congregaciones cristianas reales en Éfeso, Esmirna, Pérgamo, etcétera. Tampoco podemos eludir el requerimiento de leerlo en voz alta (1: 3) implícito en la bendición prometida a quienes lo oyesen. Presumiblemente, el Apocalipsis se leyó en las primeras congregaciones cristianas, y sus integrantes, verdaderamente, recibieron un mensaje de Dios. A mi juicio, la escuela futurista se va al traste con este dato.
2. Pero el Apocalipsis también miraba más allá de los días de Juan. Todas las visiones avanzan hacia el fin, aguardando la segunda venida de Cristo y el surgimiento consiguiente de «un cielo nuevo y una tierra nueva» (21: 1). En la perspectiva preterista, gran parte del libro —y, de hecho, el objetivo hacia el que apunta todo el escrito— se ve privada de significado. Presumiblemente, habría que destinarlo al basurero de la profecía fallida. Al contarme entre los que aguardan el Gozoso Regreso, rechazo esta interpretación.

12. Apoc. 1: 4, 11; 2: 1; etc.

Además, el libro presenta pruebas de un genuino movimiento secuencial. Debiéramos fijarnos en 1: 19: «Escribe, pues, las cosas que has visto, las que son y las que han de ser después de estas». Aunque es arriesgado defender un orden estricto de acontecimientos, la propia presentación de las visiones, la totalidad de las cuales culmina en el fin, sugiere algún tipo de desarrollo en el tiempo.
Por ejemplo, el capítulo 12 da evidencia de una secuencia. La mujer está encinta; da a luz; el niño es arrebatado; la mujer huye al desierto; encuentra protección en el desierto durante 1,260 días; el dragón hace guerra contra el resto de la descendencia de ella.
Considérense también el propio capítulo 13 y su homólogo, el capítulo 14. En el capítulo 13 vemos un desfile de monstruos —el dragón, la bestia del mar, la bestia de la tierra—. La siguiente evidencia sugiere que se está siguiendo algún tipo de secuencia:

a. La bestia de la tierra respalda a la bestia del mar, que, a su vez, deriva su existencia del dragón. Es decir, la bestia de la tierra actúa *porque* la bestia del mar ya tiene un lugar (y el dragón, antes que la bestia marina).

b. Tras fracasar en su intento de destruir al Niño santo, el dragón persigue a la «descendencia» de la mujer (12: 13, 17); en su intento por lograr este propósito, da «su poder, su trono y gran autoridad» a la bestia del mar (13: 2).

c. La bestia del mar recibe una herida mortal, pero es sanada (13: 3).

d. El período de supremacía de la bestia del mar es de «cuarenta y dos meses» (13: 5).

e. Los tres ángeles de 14: 6-12 protagonizan una proclamación expresada en el contexto de los engaños de la bestia de la tierra; su obra es consumada por la segunda venida (14: 14).

Así, la propia forma de la visión nos obliga a entender algún tipo de cumplimiento historicista. Apocalipsis 12-14 se centra en el período entre el primer y el segundo advenimiento de Cristo, con énfasis especial en la confederación final del mal y en el último mensaje de advertencia al mundo.

Aunque, en nuestro empeño por entender el Apocalipsis, debiéramos considerar los acontecimientos de la historia, también es importante que reconozcamos que sus símbolos plasman una filosofía de la actividad divina, una presentación intemporal de la lucha

entre las fuerzas del bien y del mal. Así, el Apocalipsis aporta algo más que esperanza en la segunda venida; habla de manera existencial a todos los seguidores fieles del Cordero, especialmente a los que sufren opresión.

Por lo tanto, desde mi punto de vista, una exégesis responsable de Apocalipsis 12-14 tiene que abordar el texto en tres niveles: el de los patrones simbólicos, el de su significado en los días del propio Juan y el del cumplimiento histórico de la visión. Únicamente con tales medios podemos ser fieles a la compleja naturaleza de los datos. En nuestra exposición, prestaremos cierta atención a los primeros dos niveles. Sin embargo, dado que sostenemos que la visión tuvo un cumplimiento previsto por Dios más allá de cualquier significado que los cristianos del siglo I puedan haber encontrado en ella, dedicaremos la mayor parte del estudio al tercer nivel, el historicista.[13]

Relación con el Antiguo Testamento

Hace muchos años que los estudiosos del Apocalipsis son conscientes de la estrecha relación del libro con el AT. El Apocalipsis está repleto de alusiones al AT, aunque no contiene ni una sola cita textual de esa fuente.

Está claro que Apocalipsis 12-14 plasma el simbolismo y las ideas de Daniel 7-8. La bestia que surge del mar es una amalgama de las cuatro bestias de Daniel 7 —leopardo, oso, león y diez cuernos—. Asimismo, presenta características del «cuerno pequeño» de Daniel 7 —la blasfemia y la persecución—. Encontramos el mismo lapso que en Daniel 7: 25 —1,260 días (tiempo, tiempo y medio tiempo; o 42 meses, Apocalipsis 12: 6, 14; 13: 5)—.

La bestia surgida del mar también presenta paralelos con el "cuerno pequeño" de Daniel 8. De hecho, las explícitas descripciones de la rebeldía del cuerno de Daniel 8 contra Dios —no solo la blasfemia, sino su alzamiento contra el «príncipe de los ejércitos» (vers. 11), su ataque al santuario (vers. 11-14) y la instigación de una apostasía a gran escala de la auténtica adoración (vers. 12, 24)— son estrechamente homólogas del relato de las depredaciones de la bestia marina. Ade-

13. Por lo tanto, nuestra interpretación es una continuación del método de Urías Smith, pero presenta cierto desarrollo o cierta ampliación que la supera.

más, el elemento de engaño, puesto de manifiesto por las actividades de la bestia *de la tierra* de Apocalipsis 13, se corresponde hasta cierto punto con el relato de las prácticas del "cuerno" en Daniel 8: 23-25.

Aunque es preciso que hagamos exégesis de la visión de Apocalipsis en sí misma, es obvio, no obstante, que nuestra interpretación de Daniel influirá en el resultado. En este capítulo tan solo plantearemos nuestra interpretación de las visiones de Daniel 7-8, sin intentar probarla:

1. La relación día por año, bastión de la interpretación histórica adventista, subyace a los períodos cronológicos de estos capítulos (estudios recientes han presentado apoyo convincente para el principio del día por año).[14]
2. Las visiones de Daniel 7 y 8 esbozan un desarrollo histórico continuo desde la época de Daniel hasta la segunda venida.[15]
3. El "cuerno pequeño" de Daniel 7 y el "cuerno pequeño" de Daniel 8 señalan fundamentalmente al sistema de culto falso plasmado en las ideas del papado, particularmente durante su apogeo en la Edad Media.[16]

Consideración del contexto

Prestaremos atención tanto al marco inmediato de los capítulos 12-14 como al contexto más global, así como a los elementos temáticos del pasaje.

Contexto inmediato

El pasaje limita con Apocalipsis 11: 19 y 15: 4. Esta sección del Apocalipsis se halla en medio de cuatro septetos, estando precedida por las siete iglesias, los siete sellos y las siete trompetas, a la vez que es sucedida por las siete copas.

14. Véase William H. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation* [Estudios selectos sobre interpretación profética], Colección CDA, tomo 1 (Silver Spring, Maryland: Biblical Research Institute, 1982), 56-93.
15. Véase Frank B. Holbrook, ed. *Simposio sobre Daniel*, (Doral: APIA, 2010).
16. *Ibíd.*

Aunque no encontramos mención alguna del número 7 en esta sección, de hecho, podemos verla en términos de siete escenas. Los repetidos «vi» del autor (o expresiones equivalentes) delimitan las escenas (12: 1-3; 13: 1, 11; 14: 1, 6, 14; 15: 1). Como ya hemos sugerido, la sección se centra en el concepto de *conflicto*: las fuerzas del mal se oponen al pueblo de Dios, pero ese pueblo sale por fin victorioso. Podemos dar a la sección el título de "Los santos victoriosos sobre la confederación del mal", y desglosar sus partes constituyentes como sigue:

1). 12: 1-17: La lucha del dragón contra Cristo y la mujer.

2). 13: 1-10: Los ataques de la bestia surgida del mar contra los santos.

3). 13: 11-18: La confederación de la bestia surgida de la tierra y de la bestia marina contra los santos.

4). 14: 1-5: Los santos, leales seguidores de Dios.

5). 14: 6-13: La última advertencia de Dios al mundo.

6). 14: 14-20: La segunda venida, siega del mundo.

7). 15: 1-4: Los santos triunfantes.*

Hay dos características de este contexto que requieren un comentario particular. En primer lugar, toda la visión del conflicto de las fuerzas del mal y de los santos se enmarca sobre el telón de fondo del lugar santísimo del santuario celestial (11: 19). Aunque cada visión del Apocalipsis tiene un marco celestial, la descripción de 11: 19 supone un anticipo: en esta visión, las personas se decantarán por el anticristo o por Cristo; de ahí que «el arca de su pacto» recuerde al lector desde el mismo comienzo la adoración del Dios verdadero y de su santa ley.

En segundo lugar, puede entenderse que el capítulo 13 es una amplificación de 12: 13-16. En ambos casos, el dragón persigue a la iglesia durante 1,260 días. Apocalipsis 12: 13-16 presenta ese período

---

* Hemos adaptado este esquema de John Wick Bowman, *The Drama of the Book of Revelation* [El drama del libro de Apocalipsis] (Filadelfia, 1955), 75.

desde la perspectiva del pueblo de Dios: cómo es ayudado, su lealtad a Dios y el período de su testimonio. Como en Daniel 7: 25, ese período es «tiempo, tiempos y medio tiempo». Apocalipsis 13 presenta la otra cara de la moneda, y menciona el mismo período desde la perspectiva del dragón. En vez de tres tiempos y medio, leemos de 42 meses de persecución y blasfemia (como en 11: 2, el lapso de este particular reinado del mal). El dragón, derrotado en sus tentativas contra el Santo Niño, desata su furia contra los seguidores del Niño. Obra por medio de dos entidades concretas: la bestia del mar y la bestia de la tierra.

Contexto global

Es necesario que analicemos también el pasaje a la luz de la estructura global del libro. Los eruditos tienen amplias divergencias en su interpretación de la estructura del Apocalipsis. En general, encontramos tres puntos de vista: (1) no puede hallarse estructura alguna;[17] (2) secuencial, de modo que las visiones muestran una progresión en el tiempo, partiendo cada una de la anterior, desde la época de Juan hasta la segunda venida;[18] y (3) recapitulación, repasando cada visión el mismo terreno que la anterior.[19]

A mi entender, la solución más perspicaz a este problema hasta la fecha proviene de Kenneth A. Strand, de la Universidad Andrews. Muy alerta a los patrones literarios del libro, ve el Apocalipsis como un quiasmo y divide el libro en "histórico" y "escatológico", siendo 15: 1 el punto de inflexión. En la sección histórica, las visiones han de ser interpretadas esencialmente mediante el principio histórico continuo. Sin embargo, desde 15: 1 hasta el final del libro se centran en los acontecimientos del fin. En esta sección escatológica se describe el futuro en términos que con frecuencia se hacen eco de la porción histórica del Apocalipsis.[20]

---

17. Véanse Apoc. 1: 10; 4: 1; 6: 1; 7: 1, 2; 11: 19; 15: 1, 5.
18. Por ejemplo, Paul. S. Minear, *I Saw a New Earth: An Introduction to the Visions of the Apocalypse* [Vi una tierra nueva: Introducción a las visiones del Apocalipsis] (Washington, DC, 1968). Sin embargo, Minear ve patrones simbólicos en el libro; no encuentra ningún desarrollo de la historia en el Apocalipsis.
19. Por ejemplo, Adam Clarke, Albert Barnes y E. B. Elliott.
20. *Interpreting the Book of Revelation* [Interpretación del libro de Apocalipsis] (Worthington, Ohio, 1976).

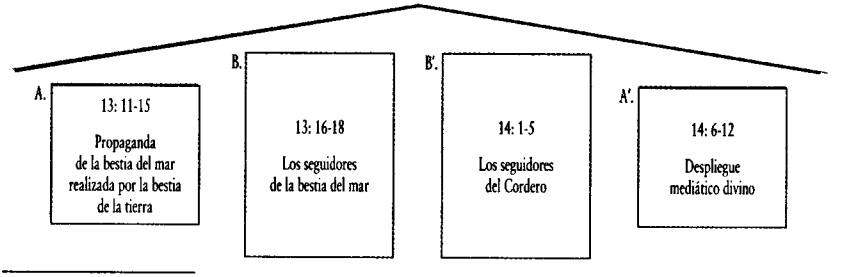
Aunque no estamos de acuerdo con todos los detalles del planteamiento del profesor Strand,[21] aceptamos su esquema esencial del Apocalipsis. Como veremos, hacerlo así tiene importantes aplicaciones para la interpretación.

Estructura literaria

Las consideraciones que ya hemos expresado en este capítulo indican que los capítulos 13 y 14 mantienen una inconfundible relación mutua. La estructura literaria subraya esta relación.

1. El capítulo 13 termina con el relato de los que adoran a la bestia con la frente o con la mano, lo que significa el culto, ya sea voluntario o involuntario, del poder contrario a Dios. La descripción de este grupo es seguida inmediatamente por una descripción del pueblo leal a Dios: los 144,000 que seguían al Cordero por dondequiera que iba. El contraste es radical y llamativo; el recurso literario, poderoso.
2. El capítulo 13 presenta los medios usados para propagar la adoración de la bestia (vers. 11-18). En el capítulo 14 Dios también comunica su invitación y sus advertencias al mundo: Los tres ángeles de los versículos 6-12 presentan el despliegue mediático divino.
3. Así, Apocalipsis 13: 11-18 y 14: 1-12 muestran una estructura literaria equivalente. El patrón es *quiástico*. Strand ha señalado los quiasmos globales del Apocalipsis: Parece que está claro que estas estructuras se extienden a los detalles.

Podemos esbozar los quiasmos de Apocalipsis 13: 11 – 14: 12 como sigue:



21. Por ejemplo, vemos en 15: 4 y no en 15: 1 el final de la visión que comienza en 11: 19.

Nuestra estructura indica que los capítulos 13 y 14 son homólogos, constituyendo el capítulo 12 la introducción, el telón de fondo y el resumen de su contenido. El capítulo 12 pone de manifiesto que, aunque el pueblo de Dios, en su lucha contra la confederación del mal, ocupa el centro del escenario la mayor parte del tiempo, los que encabezan el conflicto son Cristo y Satanás.

La iglesia en conflicto: Exégesis

Sinopsis editorial. Aunque Apocalipsis 12 inicia una nueva secuencia profética, su perspectiva general de la historia de la salvación, en particular su *inclusio* (vers. 7-12) —la victoria de Cristo en la cruz y la precipitación moral de Satanás—, introduce las escenas y presenta las razones del conflicto de la iglesia durante la era cristiana. Simbolizado por un gran dragón rojo, el caído Satanás se alza, por así decirlo, en el punto de encuentro entre la tierra y el mar para formar una trinidad inicua con sus agentes en una guerra en curso contra Dios y su pueblo. Un agente provendrá del mar (el monstruo con aspecto de leopardo, 13: 1-10, 18); otro, de la tierra (la bestia de dos cuernos, 13: 11-17), lo que sugiere el ámbito mundial de la oposición satánica. Apocalipsis 13 desvela de forma detallada las dos eras de persecución resumidas en el capítulo 12: los 1,260 años de la Edad Media y el ataque escatológico final contra el pueblo de Dios a propósito de la ley de Dios, ataque caracterizado por la imposición de la «marca de la bestia» o la recepción del «sello de Dios».

Contra la creciente ola de coacción instituida por la bestia de dos cuernos surgida de la tierra, los mensajes de los tres ángeles —la última advertencia y el último llamamiento de Dios a los habitantes del planeta Tierra— cobrarán una intensidad que no han logrado hasta ahora. Los mensajes distinguirán al auténtico pueblo de Dios como observadores de sus mandamientos, incluido el sábado, y como guardianes de la fe, el conjunto de enseñanzas bíblicas que se centran en Jesús. La dinámica de los mensajes de los tres ángeles estriba en su certidumbre, en su autoridad y en lo oportuno de su proclamación —y, especialmente, en la forma en que ensalzan a Jesucristo como el gran centro de atracción para un mundo que afronta la destrucción—.

Esquema de la sección

I. Exégesis de Apocalipsis 12
II. Exégesis de Apocalipsis 13
III. Exégesis de Apocalipsis 14
IV. Significación de cara a la proclamación

Como ya hemos visto, los cortes de capítulo en Apocalipsis 12-14 se corresponden con las principales divisiones del pasaje. Por ello, nos parece adecuado separar la exégesis por capítulos.

Exégesis de Apocalipsis 12

Esquema

El capítulo 12 tiene tres secciones diferenciadas:

1. Los líderes en la lucha entre el bien y el mal (vers. 1-6)

Contexto:	El cielo (¿el firmamento?)*
Personajes principales:	La mujer radiante, el dragón, el hijo de la mujer
Acción principal:	El dragón aguarda para devorar al niño recién nacido
Resultado:	El niño es arrebatado al cielo, la mujer huye al desierto

2. Conflicto en el cielo (vers. 7-12)

Contexto:	El cielo
Personajes principales:	Miguel y sus ángeles, el diablo y sus ángeles
Acción principal:	Lucha cósmica

* 'Firmamento' distinguiría el contexto del «cielo» de los vers. 7-12; el sol, la luna y las estrellas sugieren aún más la traducción "firmamento".

Resultado:	Satanás y sus ángeles son derrotados y arrojados a la tierra

3. El dragón persigue a la mujer (vers. 13-17)

Contexto:	La tierra
Personajes principales:	La mujer, el dragón y los descendientes de la mujer
Acción principal:	Persecución en curso protagonizada por el dragón
Resultado:	La mujer es protegida; el dragón pasa a atacar a sus descendientes*

Aparte de la interpretación de los símbolos, la cuestión principal se centra en la relación de los versículos 7-12 con el resto del capítulo. Los primeros seis versículos presentan un relato en curso que se interrumpe de forma abrupta con el comienzo del versículo 7 y prosigue en el versículo 13. Entonces, ¿cuáles son el papel de los versículos 7-12 y su relación temporal con este relato? Podremos abordar estas preguntas después de que hayamos dado interpretación a los personajes principales del capítulo.

Los símbolos

Los comentaristas de Apocalipsis 12 señalan con frecuencia las aparentes similitudes entre el relato del dragón, la mujer y el niño y los mitos paganos. Por ejemplo:

> No puede negarse que pueden encontrarse paralelos parciales en el folclore antiguo de muchas naciones. En la mitología griega, la diosa Leto, embarazada, perseguida por el dragón Pitón, llega a salvo a la isla de Ortigia (Delos, en una forma variante del mito), donde da a luz a Apolo, que luego se vuelve y mata al dragón. En la mitología egipcia, el dragón rojo Set-Tifón persigue a Isis y, más tarde, es muerto por Horus, hijo de esta. El mito babilónico cuenta

---

* La frase que ha de traducirse «Y [el dragón] se paró sobre la orilla del mar [leyendo ἐστάθη {*estathē*} (se paró) en vez de la variante ἐστάθην {*estathēn*} (me paré)]» no se incluye en el esquema porque se liga de forma más natural con la acción del capítulo 13.

> la derrota de Tiamat, monstruo marino de siete cabezas, a manos de Marduk, joven dios de la luz.[22]

Pese a que es probable que Juan fuera consciente de tal iconografía en el mundo de las ideas de su época, parece mucho más probable que los símbolos de Apocalipsis 12, como los de otras partes del libro, hayan sido moldeados por el AT más que por la mitología pagana.

El dragón. La identificación del dragón, el gran villano de Apocalipsis 12, nos ha sido dada en el propio capítulo. La descripción del versículo 9 lo denomina la serpiente antigua, el diablo, Satanás y el engañador del mundo entero. Esta cuádruple descripción es significativa para la interpretación del capítulo 12 y de todo el pasaje de los capítulos 12-14.

La "serpiente" antigua nos devuelve al relato de la tentación y la caída de Génesis 3, alusión que, como sugeriré más tarde, es importante para la interpretación de este capítulo. 'Diablo' (διάβολος [*diabolos*]) significa "calumniador", y en el siguiente versículo se dice del dragón que es el acusador de los hermanos, que los acusa día y noche ante Dios. En su origen, 'Satanás' significaba "adversario", y Satanás es el adversario, el fiscal que acusa el pueblo de Dios en el tribunal celestial. Por último la indicación de que es un engañador nos prepara para Apocalipsis 13, pasaje en el que Satanás obra por medio de sus secuaces, la bestia del mar y la bestia de la tierra, a fin de subvertir al mundo entero para que lo adore.

Apocalipsis 12: 3 dice del *dragón* que tiene siete cabezas y diez cuernos, con diademas sobre las cabezas. Se trata de una alusión a Daniel 7: 7. Apocalipsis 17: 9 y 10 indican que las cabezas representan reinos por medio de los cuales Satanás ha actuado para oprimir al pueblo de Dios a lo largo de la historia. Apocalipsis 13: 1 señala un cambio interesante: aquí, *la bestia del mar*, que también tiene siete cabezas y diez cuernos, tiene las diademas en sus cuernos, no en sus cabezas. Sin embargo, la bestia del mar recibe del dragón su poder, su trono y su autoridad.

La mujer. La mujer radiante está en peligro a causa del dragón. Aunque no se la identifica específicamente en Apocalipsis 12, el relato aclara el significado. Vestida por el resplandor del sol, la luna y las estrellas, encinta del Santo Niño, es objeto de la furia del dragón. El dragón busca atacarla en el momento del parto y, después, la persigue implacable; sin embargo, es ayudada milagrosamente. La mujer

22. Mounce, *Revelation*, 235.

representa a los fieles de Dios de todos los tiempos, aunque la idea central en Apocalipsis 12 es el período subsiguiente a la venida de Jesucristo.

Sion como madre del pueblo de Dios es una temática bíblica (ver Isa. 54: 1; Gál. 4: 26). Encontramos a menudo a la iglesia comparada con una mujer pura o con una novia.[23] En Apocalipsis, la mujer radiante del capítulo 12 contrasta vivamente con la ramera del capítulo 17 ataviada con oro, púrpura y piedras preciosas.

El orden de los símbolos en Apocalipsis 12 es significativo para entender los capítulos 12-14. Nos topamos de inmediato con la mujer y con el dragón que se opone a la misma; la visión *no* empieza con el conflicto celestial entre las fuerzas del bien y del mal. La temática que discurre por todo el capítulo 12, que aflora incluso en la sección central de los versículos 7-12, es la implacable persecución del pueblo de Dios por parte del dragón, y la fidelidad de ese pueblo a Dios pese a todos los esfuerzos del diablo.

El Niño. De forma similar, el Niño de la mujer no nos deja ninguna duda respecto de su identidad. Se trata de un varón que regirá a todas las naciones con vara de hierro (*cf.* Sal. 2: 9; Apoc. 19: 11-15). Además, fue arebatado para Dios y para su trono. La descripción señala de forma concluyente a la encarnación del Hijo de Dios. El gráfico relato se centra en los intentos del dragón en devorar al niño en el momento del alumbramiento, lo que nos recuerda la matanza de los niños de Belén por orden de Herodes.

Sin embargo, parece probable que lo que se contempla vaya más allá de ese lúgubre incidente. De la misma forma que el relato se salta el ministerio de Jesús y su crucifixión, sintetizando todo el evento de Cristo en este único incidente, el intento de Herodes en destruir al Cristo niño encapsula los esfuerzos de Satanás por destruir a Cristo y su misión en el transcurso de todo su ministerio.

Los períodos cronológicos. Los lapsos cronológicos mencionados en el capítulo no son definidos en ningún lugar. Sin embargo, la información dada resulta útil de distintas maneras:

1. Las descripciones paralelas de los versículos 6 y 14 ponen de manifiesto que «mil doscientos sesenta días» es equivalente a «un tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo».

23. Cant. 6: 10; Isa. 26: 17; 54: 5; 66: 7-9; Jer. 2: 2; 3: 14; 6: 2-4; Miq. 4: 10; 2 Cor. 11: 2.

2. Estas referencias temporales no solo unen la profecía de los capítulos 12-14 con Apocalipsis 11: 2, 3 y 13: 5, sino que enlazan esta grandiosa visión central del Apocalipsis con el libro de Daniel (Dan. 7: 25; 12: 7).

3. La relación día-año no puede establecerse con este capítulo; sin embargo, la descripción indica que no se contempla un tiempo literal. La era de los 1,260 días o tres tiempos y medio representa un período específico en el que Dios cuidó de forma providencial de sus fieles ante las persecuciones de Satanás. El período no se extiende hasta la segunda venida. La visión pone de manifiesto que *después* de los 1,260 días/tres tiempos y medio el dragón concentrará sus esfuerzos en los descendientes de la mujer.

La liberación. La liberación (el sustento) de la mujer está entrelazada con la tipología del éxodo. La persecución de Satanás es similar a la emprendida por el faraón tras los hijos de Israel cuando salieron de Egipto (Éxo. 14: 8). Las dos alas de la gran águila rememoran Éxodo 19: 4 y Deuteronomio 32: 10, 11. Dios hizo caer pan del cielo y sustentó a su pueblo en el desierto (ver Éxo. 16: 4ss; *cf.* Ose. 2: 14).

Aunque algunos comentaristas se han empeñado en señalar lugares específicos de la Tierra, por ejemplo América del Norte, como cumplimiento de estos versículos, parece más probable que la intención sea esta: Dios garantiza a los cristianos que sufren que, con independencia de la intensidad de las pruebas que sean llamados a soportar, protege a su iglesia y la sostiene.

Los descendientes. La expresión que denota al resto de los descendientes de la mujer (vers. 17) se centra en el propósito del capítulo 12 —y, de hecho, de Apocalipsis 12-14—. Panorámico en su alcance, el pasaje en su conjunto abarca la historia del pueblo de Dios desde la venida de Cristo hasta el fin de todas las cosas, pero se concentra en las pruebas que tendrá que afrontar en el tiempo del fin.

La guerra en el cielo

¿Qué relación tienen los versículos 7-12 con el resto del capítulo? Tenemos ante nosotros dos posibles interpretaciones.

1. Podemos entender que estos versículos constituyen una interrupción del relato. Los versículos 7-12, situados en un marco temporal diferente, describen la expulsión del cielo de Satanás y sus

ángeles mucho tiempo antes de los acontecimientos descritos en los versículos 1-6.[24]

Según esta interpretación, los versículos 7-12 constituirían una "retrospectiva" que contribuiría a explicar el relato en el que está inmerso el capítulo 12. Estos versículos mostrarían que el conflicto en la tierra tiene ramificaciones más amplias; es la secuela y la continuación de la guerra en el cielo.

2. Sin embargo, podemos entender los versículos 7-12 desde una perspectiva diferente, encontrando en ellos el equivalente celestial de la victoria de Cristo en la cruz. Hay varias razones que abogan convincentemente por tal interpretación:

   a. Está claro que los versículos 1-6 y 13-17 constituyen un relato continuo.

   b. Los versículos 6 y 14 mantienen una correspondencia mutua. Estos versículos forman una *inclusio* en torno a los versículos 7-12. Así, la *inclusio* tiene el papel de explicar la *naturaleza* del conflicto entre la mujer y el dragón descrito en el versículo 6 y en los versículos 13-17.

   c. El versículo 13 vincula la expulsión del dragón a la tierra con su persecución de la mujer que había dado a luz al Niño. Es decir, la incapacidad del dragón para destruir a Cristo niño parece equipararse con su derrota en la lucha celestial de los versículos 7-9.

   d. El versículo 10 nos dice que, con la expulsión de Satanás, *han venido* la salvación, el poder, el reino de Dios y la autoridad de Cristo.

Los versículos 7-12 parecen hacerse eco de otros dos pasajes bíblicos en particular. Cuando Jesús habló de su venidera muerte y de sus resultados, afirmó: «Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera» (Juan 12: 31). El segundo pasaje es Génesis 3: 15: «Pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; esta te herirá en la cabeza, y tú la herirás en el talón».

24. Tal como se describe en *El conflicto de los siglos*. John Milton, en *El paraíso perdido*, presenta un cuadro similar.

Apocalipsis 12: 7-12 describe el aplastamiento de la cabeza de Satanás cuando sufre la derrota irreversible por la victoria de Cristo en la cruz, del mismo modo que los versículos 1-6 aluden a las heridas causadas en el talón de Cristo. Otros versículos del NT se refieren a la victoria de Cristo sobre las huestes de los ángeles malignos por medio de su muerte (Col. 2: 15; 1 Ped. 3: 22; Jud. 6).[25]

Exégesis de Apocalipsis 13

Símbolos

Dejando a un lado las especulaciones sobre alusiones a los míticos Leviatán y Behemot, investigaremos los patrones o las estructuras religiosas que los símbolos representan.

Dualismo. Apocalipsis 13 es un capítulo llamativo. Vista en su contexto inmediato, la rica imaginería sugiere *dualismo, conflicto* y *parodia.*

La siguiente tabla pone de manifiesto el intenso dualismo que subyace a esta sección del Apocalipsis:

Fuerzas del bien	Fuerzas del mal
Miguel (12: 7)	Dragón (12: 7; 13: 2)
Cordero (12: 11; 14: 1)	Bestia (13: 1)
Ángeles de Miguel (12: 7)	Ángeles del dragón (12: 7)
Monte Sion (14: 1)	Orilla (13: 1)
Voz de muchas aguas (14: 2)	Mar (13: 1)
Tres tiempos y medio de los testigos (12: 6, 14)	42 meses de éxito (13: 5)

25. Elena G. de White también aplica Apoc. 12: 7-12 a la victoria de Cristo en la cruz: «La expulsión de Satanás como acusador de los hermanos en el cielo se llevó a cabo por la gran obra de Cristo al entregar su vida» (*The Spirit of Prophecy* [El espíritu de profecía] [Washington, DC, 1969, reproducción facsímil de la edición de 1878], 3: 194).

144,000 (14: 1)	«Habitantes de la tierra» (13: 12-16)
Nombre del Padre (14: 1)	Nombre de la bestia (13: 17)
Trono de Dios (12: 5; 14: 3)	Trono de la bestia (13: 2)
Frente (14: 1)	Frente (13: 16)
Adoración a Dios (14: 6, 7)	Adoración a la bestia (13: 8)
Alabanza a Dios (14: 3)	Alabanza a la bestia (13: 4)
Gloria a Dios (14: 6, 7)	Blasfemia (13: 1, 5, 6)
Muerte a los enemigos (14: 17-20)	Muerte a los enemigos (13: 15)
Fidelidad a Dios (14: 12)	Lealtad a la bestia (13: 14-17)
Sin mentira (14: 5)	Engaño (13: 14, 15)
Llamamiento a exaltar a Dios (14: 6-12)	Llamamiento a exaltar a la bestia (13: 12-17)
Invitación universal (14: 6)	Coacción universal (13: 12)
Remanente fiel (12: 17)	Lealtad de las masas (14: 16)

Así, en Apocalipsis 13 los frentes están claramente delimitados. Se presentan dos dirigentes, dos fuerzas, dos religiones. El mundo está dividido en dos campos, y solo en dos.

Conflictos. El elemento de conflicto es prominente. Leemos sobre una guerra en el mismísimo cielo; luego sobre la guerra en la tierra. Aunque el dragón no tiene éxito en sus maquinaciones por devorar al Santo Niño, lleva adelante su empeño malvado atacando a los seguidores del Niño. Procura obligar, engañar, amenazar y aniquilar, obrando ahora por medio de los dos monstruos presentados en Apocalipsis 13. Tiene como objetivo un sistema mundial en el que él mismo sea objeto de adoración. Cualquiera que estorbe el cumplimiento de sus maquinaciones ha de ser marcado y eliminado.

En este conflicto Dios no se queda inactivo. A medida que se multiplican los engaños y las amenazas de exclusión y de ejecución, actúa por medio de su pueblo, que se atiene a «los mandamientos de Dios

y la fe de Jesús» (14: 12). También sus integrantes intentan ganarse al mundo, pero para el Cordero, no para el dragón. Con intrepidez, desenmascaran los engaños de las fuerzas del dragón, declaran la insolvencia del sistema de pseudorreligión que el dragón intenta fraguar por medio de sus agentes y formulan una advertencia de perdición sin paliativos para quienes, por voluntad o conveniencia, lleguen a formar parte del movimiento universal del dragón.

Parodia. En Apocalipsis 13 se realza el elemento de parodia. Vemos surgir una trinidad impía: el dragón, la bestia del mar y la bestia de la tierra. Los paralelos son llamativos, en particular entre la bestia del mar y el Cordero. Ambos reciben una herida («herida mortal», pero el monstruo la recibe en la cabeza); ambos experimentan una "resurrección"; ambos tienen un "santuario" (el celestial, en contraposición con la propia tierra); ambos tienen seguidores; ambos reciben adoración. Es posible que hasta el enigmático número de la bestia, 666, esté concebido para recalcar la parodia. El número 6 (a diferencia del número 7 y de la completitud) puede representar la imperfección, el engaño y la blasfemia por triplicado o elevada a un grado objeto de realce.

El tercer miembro de la trilogía satánica imita la labor del Espíritu Santo. Este monstruo de dos cuernos surge de la tierra, que había ayudado a la mujer (12: 16), y tiene el aspecto de un cordero. Sin embargo, sirve a la bestia del mar, realiza milagros (obsérvese que el fuego que desciende del cielo en esos engaños tiene su homólogo en el fuego de los dos testigos fieles de Apocalipsis 11: 5) y engaña con ello a los moradores de la tierra.

Así, Apocalipsis 13 presenta al mesías y representante del dragón. La trinidad satánica, sus actividades, sus alegatos, su adoración, sus seguidores, caricaturizan todos a Dios, su ser, su carácter, su iglesia, su adoración.[26]

Por lo tanto, en este primer nivel —el nivel del simbolismo general—, Apocalipsis 13 es una descripción gráfica del gran conflicto entre el bien y el mal. En ocasiones, Elena G. de White usa simbolismo general. Por ejemplo, «el Anticristo, es decir, todos los que se exaltan a sí mismos contra la voluntad y la obra de Dios, sentirán, en el tiempo señalado, la ira de Aquel que se dio a sí mismo para que no pereciesen sino que tuvieran vida eterna».[27]

---

26. Para un desarrollo de esta parodia, véase el comentario de J. P. M. Sweet, *Revelation* [El Apocalipsis] (Filadelfia, 1979), 207-19.
27. Elena G. de White, *Mensajes selectos*, tomo 3 (Mountain View, California, 1984), 459.

El Apocalipsis muestra que el conflicto entre el bien y el mal es universal y alcanza al propio cielo. Enseña que se echa mano de la fuerza, del engaño y de fenómenos sobrenaturales contra los que busquen adorar al Dios verdadero. Indica que no puede haber neutralidad en este conflicto, que entregamos nuestra lealtad o bien a Cristo o bien a Satanás. Y también señala el resultado del conflicto: Aunque los seguidores de Cristo sufran penurias y persecución en la tierra a causa de su fe, suya será la victoria final.

El significado para la época de Juan

En todo tiempo y lugar, los cristianos pueden tomar los patrones simbólicos que se han sugerido más arriba y encontrar significación para su tiempo. Puesto que el gran conflicto es multisecular y universal, los principios de Apocalipsis 13 encuentran aplicaciones reiteradas en la historia del pueblo de Dios. Las Escrituras siempre actúan así para instruir, amonestar y consolar al pueblo de Dios.

Sin duda, los cristianos que vivían en las postrimerías del siglo I habrían encontrado significación contemporánea en los símbolos de Apocalipsis 13. Como integrantes de una secta pequeña e ilegal, habrían visto fuerzas y designios satánicos tras el poderío de la Roma imperial, descargado contra ellos por Nerón y Domiciano y que habría de caer aún con mayor fuerza en los doscientos años que siguieron. Observamos un cambio sustancial entre Romanos 13 y Apocalipsis 13. En aquel, el Estado es ordenado por Dios, pero en este se ha convertido en un instrumento de Satanás.

Quizá también vieron elementos del culto imperial detrás de la bestia que surgió de la tierra, cuyo empeño estaba dirigido a la exaltación de la bestia del mar. La combinación de religión y Estado presentada por Apocalipsis 13 habría despertado ecos de las experiencias que vivían en el momento.

Sin embargo, una vez hechas estas observaciones, debemos formular esta pregunta: Con independencia de las aplicaciones que los cristianos del siglo I o de épocas posteriores puedan haber visto en Apocalipsis 13, ¿son ellas el *cumplimiento* de la propia profecía? Pasamos, entonces, a la interpretación historicista del pasaje.

Cumplimiento histórico

Apocalipsis 13 se funda en cuatro temas principales: la bestia del mar, la bestia de la tierra, la "marca" y el enigmático número 666. Los abordaremos de uno en uno.

1. **La bestia del mar (vers. 1-10).** Señalamos las características de esta bestia tal como se presentan en el pasaje:

   a. Surge del mar. Se presenta al dragón como si esperara la aparición de la bestia del mar para poder llevar adelante sus planes malignos. El dragón se yergue en el lugar donde el cielo se encuentra con el mar. Uno de sus agentes surgirá del mar, y el otro de la tierra. Con esto se indica el ámbito mundial de la actividad del dragón.

   b. Recibe la denominación de θηρίον [*thērion*] (13: 1). Este término se usa para animales salvajes, fieras y seres zoomorfos de tipo sobrenatural.[28] Teniendo en cuenta el uso de esta palabra y las actividades de la bestia, estamos justificados en llamarla el "monstruo marino".

   c. Tiene diez cuernos y siete cabezas. En este sentido, es como el propio dragón (12: 3) y como la bestia de Apocalipsis 17 (vers. 11).

   d. Tiene diademas sobre sus cuernos; el dragón las tiene sobre sus cabezas. En Apocalipsis 17, una bestia de aspecto similar no tiene coronas (vers. 3).

   e. Tiene un nombre blasfemo sobre sus cabezas. La bestia de Apocalipsis 17 está llena de nombres blasfemos (17: 3).

   f. Tiene las características de un leopardo, un oso y un león. Así, es un compendio de las bestias de Da- niel 7, tanto en tipo como en número (las bestias de Daniel 7, en su conjunto, hacen un total de siete cabezas y diez cuernos).

   g. Recibe del dragón su poder, su trono y su autoridad (13: 1-2).

28. R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. John's Revelation* [Interpretación del Apocalipsis de San Juan] (Columbus, Ohio, 1943), también señala que el origen de la bestia (desde abajo) apunta a su naturaleza bestial.

h. Una de sus cabezas recibió una herida (πληγή [*plēgē*])[29] mortal. Esta herida no fue meramente de una cabeza; el propio monstruo fue herido de muerte (vers. 14). Para captar la fuerza de la parodia, debemos darnos cuenta de que la expresión usada para la herida, ὡς ἐσφαγμένην [*hōs esfagmenēn*], es idéntica a la descripción del Cordero inmolado del Apocalipsis (13: 8; 5: 6). En 13: 14 se dice que esta herida era «de espada».

i. La grave herida fue curada. La recuperación del monstruo de su herida mortal es como una resurrección de entre los muertos (13: 14).

j. La recuperación del monstruo marino causa asombro (vers. 3).

k. Los moradores de la tierra adoran al dragón a causa del monstruo marino (vers. 4).

l. También adoran a la propia bestia debido a su aparente invencibilidad: «¿Quién [...] podrá luchar contra ella?» (vers. 4).

m. La bestia ejerce su autoridad durante 42 meses (vers. 5). No debemos considerar que este período de 42 meses comience *después* de la curación de la herida mortal. Lejos de ello, los versículos 5-10 del capítulo son paralelos a los versículos 1-4. Los primeros cuatro versículos presentan al monstruo marino y dan una descripción general; los seis versículos siguientes repiten el relato dando más detalles y explicando.

n. La bestia «hablaba arrogancias» (paralelos estrechos con Daniel 7: 8, 11, 20, 25).

o. Blasfema contra Dios: blasfema de su nombre, de su santuario y de los que habitan en el cielo.[30] «Los que habitan en el cielo» se contrapone a «los que moran en la tierra» en los versículos 8, 12, 14.

p. Lucha contra los santos y los vence durante 42 meses (vers. 5, 7).

q. Tiene autoridad universal (vers. 7, 8).

29. La misma palabra es traducida "plaga" en otros pasajes de Apocalipsis.
30. La LBA pasó por alto el encuadre de la visión en el santuario, pues traduce el vers. 6 como «su tabernáculo, *es decir*, contra los que moran en el cielo».

r. El ἐδόθη [*edothē*] de los versículos 5 y 7 muestra que, aunque la bestia procura ganarse la lealtad del mundo y gobernar sobre él por entero, cualquier poder que tenga es consecuencia únicamente del consentimiento divino. No tiene derecho inherente a gobernar ni a ser adorado.[31]

Interpretación. Esta descripción de la bestia del mar y de sus actividades es notablemente completa. Debemos buscar un poder político-religioso que surja entre la época de Juan y la segunda venida, un poder que perdure durante «cuarenta y dos meses», que exija y ordene una lealtad generalizada, que experimente un declive, que se recupere y que, en los acontecimientos que preceden inmediatamente la segunda venida, sea ayudado por la bestia que surge de la tierra.

Hemos dado razones anteriormente en apoyo de una interpretación historicista de la visión. Sin embargo, dado que la mayoría de los comentaristas continúa adoptando un punto de vista preterista, es necesario señalar que *no puede promoverse ningún cumplimiento satisfactorio en el siglo I d.C.* Las tentativas de identificar la «herida mortal» con los reinados de Calígula o Nerón no satisfacen las especificaciones de la profecía. Sencillamente, el Imperio romano no fue herido mortalmente ni por el gobierno ni por la muerte de ninguno de estos ni de ningún otro emperador. En pocas palabras, los historiadores buscan en vano un acontecimiento *suficientemente grande* en el siglo I como para que pueda encajar en la visión. Algunos estudiosos del Apocalipsis admiten ahora lo insostenible de la posición preterista.[32]

Si descartamos la perspectiva preterista, nos quedan tres opciones para entender la visión: (1) la perspectiva que Juan tenía del futuro era errónea, (2) sus predicciones se cumplirán en el futuro (futurismo) o (3) debemos buscar acontecimientos en la historia de un calibre lo bastante grande como para cumplir con las especificaciones de la visión. Dado que aceptamos que el Apocalipsis es inspirado, rechazamos la primera opción; ya hemos demostrado la debilidad del punto de vista futurista; por lo tanto, acudimos a la posición historicista.

31. Por lo tanto, el lector cuenta con la garantía de que, independientemente del dominio que la bestia ejerza durante un tiempo, será finalmente castigado por Dios.
32. Por ejemplo, Lenski, Minear.

Una objeción que se presenta a menudo contra el historicismo es que es demasiado subjetivo: cada intérprete encuentra cumplimiento en los titulares de los periódicos.[33] Reconocemos el problema de la subjetividad y admitimos que esta escuela de interpretación ha sufrido en ocasiones de un uso indebido. Sin embargo, sugerimos que pisamos en terreno más firme cuando adoptamos un punto de vista *amplio*, una perspectiva *abarcante* al escudriñar la historia para comprender la profecía.

Desde mi punto de vista, Daniel 7-8 proporcionan la clave de Apocalipsis 13. En lo que respecta a las actividades y al lapso cronológico, las correspondencias son impresionantes. El Apocalipsis se hace eco de Daniel y le añade detalles. Se nos da una pista demasiado obvia como para pasarla por alto en la naturaleza compuesta del monstruo marino: Apocalipsis 13 presupone la visión de Daniel 7. Igual que este capítulo señala la sucesión de reinos y se centra en el poder blasfemo del «cuerno pequeño», Apocalipsis 13 comienza con una lacónica descripción que engarza la visión con la profecía de Daniel y añade detalles sobre precisamente el mismo poder.

Los adventistas del séptimo día hemos visto en el surgimiento y la obra del papado el cumplimiento de estas dos visiones. Nuestros pioneros, al interpretar Daniel y el Apocalipsis, demostraron claramente la naturaleza político-religiosa de ese poder, su usurpación del sacerdocio de Cristo en el santuario celestial, su persecución de los "herejes", su período de supremacía durante la Edad Media, su decadencia con el advenimiento de la Era de la Razón y su resurgimiento en tiempos modernos.[34]

Identificar la bestia del mar de Apocalipsis 13 como el papado parece desentonar un tanto con el espíritu de los tiempos. En una época en la que el cristianismo en general afronta los ataques de la secularidad y en la que el ecumenismo ha cobrado popularidad entre los

33. Mounce, 42.

34. Los «cuarenta y dos meses» suelen computarse como el período de 1,260 años que media entre 538 y 1798 d.C. Algunos adventistas entienden que la curación de la herida mortal fue el concordato de Mussolini con el papado. Otros sugieren que la "herida" es la separación de la Iglesia y el Estado, siendo la "curación" la reunificación de los mismos, proceso aún incompleto.

cristianos, la interpretación tiene cierto sabor a mezquindad e intolerancia. Como respuesta, sugerimos que deben tenerse en cuenta tres factores:

(1) Diferenciamos entre los creyentes individuales y el papado. Este es un *sistema* de doctrina y de culto que la profecía aborda. No cuestionamos la sinceridad ni la piedad de los católicos romanos individuales. (2) Si la interpretación parece grosera, debiéramos recordar que los reformadores protestantes estaban convencidos de su validez.[35] (3) Tenemos necesidad de una visión a largo plazo de la historia, una perspectiva que sea capaz de mantener unido el devenir de los acontecimientos desde los días de Juan hasta los nuestros, una perspectiva que no esté indebidamente distorsionada por nuestra propia época.

Antes de dejar la exposición de Apocalipsis 13: 1-10, deberíamos reparar brevemente en una objeción capital a nuestra interpretación. En ocasiones, los partidarios del punto de vista preterista han defendido que la bestia de Apocalipsis 17 presenta la identidad de la bestia surgida del mar en Apocalipsis 13. Sugieren que las siete cabezas y los diez cuernos demuestran que se alude al mismo poder. Se postula que la descripción —«Las siete cabezas son [...] siete reyes. Cinco de ellos han caído; uno es y el otro aún no ha venido»— sitúa claramente a la bestia en el siglo del propio Juan.

Sin embargo, esa solución no es tan sólida como parece a primera vista. En primer lugar, deberíamos evitar concatenar las visiones de Apocalipsis 13 y 17. El hecho de que la bestia que surge del mar esté coronada, mientras que la bestia del capítulo 17 no lo esté debería ser una advertencia para que distingamos entre la una y la otra. En segundo lugar, ni los «montes»[36] (vers. 9) ni los «reyes» (vers. 10) identifican a Roma, tal como reconocen ahora algunos estudiosos.[37] Los comentaristas no se ponen de acuerdo en cuanto a la identidad de los 5 + 1 + 1, ni puede lograrse que encajen los emperadores romanos las descripciones subsiguientes de 17: 11-17. En tercer lugar, en el análisis de Apocalipsis realizado por Strand, la visión del capítulo 17 cae dentro de la sección "escatológica". Es decir, el monstruo

35. Mounce, 40, señala que los seguidores de Joaquín de Floris (siglo XII) identificaron al papa con la bestia. Esta interpretación antipapal fue adoptada por los reformadores protestantes.
36. La alusión a Roma como la ciudad de las siete "colinas" es inverosímil.
37. Por ejemplo, Minear, 235-46.

marino del capítulo 13 presenta características que volverán a verse en las fuerzas del mal que se fusionarán inmediatamente antes de la segunda venida.[38]

Entonces, ¿qué decir de las siete cabezas y los diez cuernos del dragón y del monstruo marino? De la trilogía inicua de Apocalipsis 13, solamente se identifica al dragón: es Satanás (12: 9). La bestia surgida del mar es el instrumento de Satanás; de hecho, por eso adoran los «habitantes de la tierra» a Satanás cuando adoran al monstruo marino.

En ambas entidades, las siete cabezas y los diez cuernos evocan las bestias de Daniel 7, sugiriéndose mediante este simbolismo los poderes políticos mediante los cuales opera Satanás para promover sus fines. Puede ser que debiéramos esforzarnos en identificar siete naciones reales y diez reyes y reinos reales en la historia como opresores de los santos y como cumplimiento de la visión. Por otro lado, la numerología de siete y de diez sugiere más bien que se contempla la *totalidad* de los organismos políticos, dado que Satanás siempre emplea poderes políticos para promover sus fines.[39]

Es probable que el detalle relativo a las diademas sea significativo. Está en las cabezas del dragón, pero se sitúan en los cuernos de la bestia surgida del mar. Nuevamente, Daniel 7 nos da la clave: El cambio o la novedad puede deberse al transcurso del tiempo. Las depredaciones de Satanás por medio del monstruo marino ocurren mucho *después* de sus intentos de matar al Santo Niño. La descripción de la bestia del mar en el texto griego menciona los *cuernos* antes que las cabezas (un detalle excepcional cuando se lo compara con otras descripciones de estos personajes de aspecto similar: Apoc. 12: 3; 17: 3) y con ello también atrae la atención a este cambio de énfasis.

2. **La bestia de la tierra (vers. 11-17).** La segunda bestia de Apoca-lipsis 13 resulta de interés por su relación con la bestia del mar. La descripción de sus actividades se centra en un único detalle: Actúa para exaltar a la bestia del mar. Es, de hecho, el *alter ego* de la primera bestia. En la persecución de ese objetivo, su rasgo identificativo es el engaño. Es denominada «falso profeta» en Apocalipsis 16: 13, y es el falso profeta que obra milagros en Apocalipsis 19: 20.

38. Strand, 49, 54-55.
39. O todo el proceso político se ha visto sometido a sus maquinaciones.

Estas peculiaridades de la segunda bestia se harán evidentes en nuestra enumeración de sus características según Apocalipsis 13: 11-17.

a. También se la llama *thērion* (animal salvaje). Pese a las apariencias dóciles en sentido contrario, la segunda bestia es, de hecho, de naturaleza rapaz. Podemos denominarla monstruo terrestre para destacar esta característica hostil (vers. 11).

b. Surge de la tierra (vers. 11). En ocasiones, los comentaristas adventistas del séptimo día han contrapuesto tierra y mar (vers. 1), sugiriendo que, mientras que mar significa zonas densamente pobladas, tierra se refiere a regiones inhabitadas. Esta interpretación puede ser correcta.

Sin embargo, 'tierra' (γῆ [*gē*]) tiene distintas acepciones en el Apocalipsis.[40] Parece probable que debamos entender 'tierra' en 13: 11 ateniéndonos a la descripción de los ataques del dragón contra la mujer en el capítulo 12. Aquí leemos que «la tierra ayudó a la mujer» (vers. 16). Entonces, el hecho de que la bestia de Apocalipsis 13: 11 surja de la tierra estaría en consonancia con su carácter engañoso. La visión dice que, en la zona de aparente seguridad, el dragón obrará de forma engañosa para proseguir su guerra contra la mujer.

Por lo tanto, parece razonable inferir que 'tierra' en el versículo 11 es el complemento de 'mar' en el versículo 1, significando ambas conjuntamente la esfera universal de las depredaciones del dragón. Tal punto de vista se ve apoyado por 12: 12: «¡Ay de la tierra y del mar!, porque el diablo ha descendido a vosotros con gran furor, sabiendo que tiene poco tiempo» (LBA).

c. El monstruo terrestre tiene dos cuernos como los de un cordero (vers. 11). Presumiblemente, los cuernos están en consonancia con la naturaleza engañosa del monstruo terrestre: en vez de cuernos de dragón, imita los del Cordero.

d. No obstante, sale a relucir su auténtica naturaleza. El καί [*kai*] ("y") es adversativo: «*Pero* hablaba como un dragón» (vers. 11). Como la bestia del mar, la segunda bestia es un instrumento del diablo en sus ataques contra la iglesia.

40. Minear, 263, señala que la tierra «forma el común denominador de todas las fuerzas del anticristo: bestias, reyes, potentados, millonarios, comerciantes y moradores». En la página 264 da cuatro connotaciones de *gē* (tierra), siendo la última el ámbito en el que Dios inflige sus castigos.

e. Autoridad: La bestia de la tierra ejerce toda la autoridad de la primera bestia y en su presencia (vers. 12).

f. Obliga a los «habitantes de la tierra» a adorar a la bestia del mar, que ha sido sanada de su herida mortal (vers. 12).

g. Realiza «grandes señales milagrosas» (NVI) (como en 19: 20), haciendo que descienda fuego del cielo (vers. 13). No está clara la naturaleza de este "fuego"; presumiblemente, es el homólogo satánico de las señales realizadas por los dos testigos (11: 5).

h. Los milagros del monstruo terrestre engañan a «los que moran en la tierra» (vers. 14).

i. Hace que se erija una "imagen" de la bestia y le infunde aliento para que pueda "hablar" (vers. 14, 15).

j. Impone la adoración de la imagen de la bestia bajo pena de muerte (vers. 15).

k. Así, crea una parodia de la iglesia universal, haciendo que las personas de todas las profesiones y todas las condiciones sociales adopten su falsa adoración (vers. 16).

l. Impone una «marca», de la que se dice que es el «nombre» de la bestia del mar y el «número de su nombre», boicoteando a quienes se nieguen a aceptarla (vers. 16-18).

m. Como las del monstruo marino antes que ella, las actividades de la bestia de la tierra no nacen de un derecho o una autoridad inherente. Suceden porque Dios las ha permitido (*edothē*, «se le ha permitido», vers. 14, 15). Pero ese permiso implica su rescisión final. En un pasaje posterior del Apocalipsis, la bestia de la tierra, descrita también como el falso profeta engañoso del tiempo del fin, encontrará un destino ignominioso (capítulos 19-20).

Interpretación. ¿Podemos identificar a este segundo monstruo de Apocalipsis 13? La visión indica que debemos buscar una potencia de primera línea que, con medios engañosos, promueva la causa del papado. Además, esta potencia aparecería hacia el final de la historia universal, después del período de «cuarenta y dos meses» de hegemonía papal. Ha de ser una potencia que sea profesamente religiosa en su función.

Nuestros pioneros adventistas vieron en el surgimiento de los Estados Unidos de América un cumplimiento de la bestia de la tierra. Señalaron a características como los dos cuernos, que representaban una forma republicana de gobierno y la libertad religiosa. También veían en ciertos cambios del siglo XIX, como las leyes dominicales, evidencia de que se estaba desenmascarando el carácter de dragón de ciertos elementos religiosos de los Estados Unidos.

Reconozcamos francamente que la plena comprensión del cumplimiento de esta profecía del monstruo terrestre no se ha alcanzado todavía. Las actividades del primer monstruo, según las presenta Apocalipsis 13, ya se han cumplido, y la historia da testimonio de que el papado es el poder designado. Sin embargo, siguen sin estar claras características significativas de los engaños del segundo monstruo —especialmente los milagros que provocan que muchos se descarríen, y la "imagen" de la bestia—. Además, la visión indica una fase de su actuación que abarca el mundo entero. Está claro que una ley dominical que sea aplicable únicamente en los Estados Unidos es inadecuada. En la actualidad, no es obvio cómo toda la humanidad en su conjunto se va a ver arrastrada al torbellino del engaño.

Con estas observaciones no sugerimos que la interpretación de nuestros antecesores espirituales estuviera equivocada. Los Estados Unidos ocupan un lugar excepcional en la esfera internacional, un lugar mucho mayor de lo que los observadores del siglo XIX pudieran haber previsto. En este sentido, los pioneros adventistas tuvieron una previsión muy adelantada a la de sus contemporáneos. Sugerimos simplemente que la plena revelación del significado del monstruo marino aún nos aguarda y que, aunque implicarán de lleno a los Estados Unidos, las últimas actividades engañosas del gran conflicto serán de ámbito mundial.

3. **La marca de la bestia.** El término griego χάραγμα [*jaragma*] significa una marca impresa, una marca o una línea grabada, una letra, una inscripción.[41]

41. Charles, 362-63, observa que *jaragma* era una designación técnica del culto imperial (tomado de Deismann). Ve en la imposición de la marca en la mano derecha y en la frente una parodia de los *tephillim*. «*Sin embargo, en último término, las marcas en la frente de los fieles* [...] *y de los adoradores de la bestia tenían el mismo origen. Ambas estaban concebidas para mostrar que los portadores de las marcas estaban bajo protección sobrenatural*: los pri-

En la descripción de Apocalipsis 13: 16, 17, la marca identifica a los seguidores de la bestia. Es impuesta por la bestia que procura con ello separar y eliminar a quienes se nieguen a recibir la marca. El boicot descrito en el versículo 18 no tiene el fin de causar privaciones a los santos. Antes bien, es para exponerlos públicamente, para que puedan ser muertos (vers. 15).

Los cristianos que sufrían bajo las persecuciones del culto imperial habrían visto en los *certificados de conformidad* una aplicación de la "marca" de Apocalipsis 13. Sin embargo, el contexto de la "marca" —inmediatamente antes del segundo advenimiento— demuestra que su significado pleno es aún futuro.

¿Qué es esta "marca"? Se centra en el *nombre* de la bestia. Esto se demuestra con lo siguiente: (1) Podemos traducir la fraseología del versículo 17 como «la marca: el nombre de la bestia o el número de su nombre»; (2) la bestia tiene un nombre blasfemo (13: 1); (3) los santos son victoriosos sobre la bestia, su imagen y «el número de su nombre» (15: 2); y (4) los santos tienen los nombres del Padre y del Cordero escritos en la frente (14: 1).

La "marca", entonces, se centra en la lealtad. Es lo homólogo del "sello de Dios" del capítulo 7. En los acontecimientos finales del planeta Tierra, cuando toda la raza humana esté dividida en solo dos bandos, un grupo entregará su lealtad a la bestia, y el otro, pese a toda la oposición, permanecerá leal a Dios. La "marca" y el "sello", respectivamente, identificarán a todas las personas.

En esa crisis final, los mandamientos de Dios aflorarán como una norma de lealtad (12: 17; 14: 6-12). El sábado en particular será la prueba de fuego; la relación de cada cual con él revelará su relación básica con Dios y con su ley. Así, aunque la falta de observancia del sábado o la observancia del domingo no sean la "marca" *per se* en este preciso momento, ambas forman parte integral de su imposición escatológica. El sábado, antiguamente la "señal" del pueblo de Dios (Éxo. 31: 13; Eze. 20: 20), volverá al primer plano para mostrar al mundo quiénes ponen a Dios en primer lugar.

---

meros, bajo la protección de Dios; los segundos, bajo la de Satanás» (pág. 363; la cursiva es suya).

4. El enigmático número 666. Ningún versículo del Apocalipsis ha atraído más atención que este. No obstante, esta es su única aparición en todo el libro y solo se realiza otra alusión al mismo (15: 2). Además, pese a los muchos intentos por descifrarlo, no se ha alcanzado un consenso.

Según mi opinión, son pertinentes las siguientes observaciones: (1) ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν [*arithmos gar anthrōpou estin*] (literalmente, "porque número de hombre es" puede significar o bien "es un número humano" o "es el número de un hombre". Ha de preferirse lo primero, dado que la visión está identificando a la bestia, que es, claramente, un poder político-religioso y más que un individuo. Los intentos por ver en Nero/Nerón el cumplimiento de la profecía han errado en este punto.[42] (2) Los cómputos que requieren un cambio de idioma, haciendo la suma en hebreo o latín, también parecen ir más allá del texto. (3) Los intentos de defensa de triangulares[43] son aún más improbables.

Cualquier explicación del enigmático número tendrá que ser provisional. Es posible que la inscripción *Vicarius Filii Dei* de la tiara papal sea el nombre indicado por la profecía, tal como han enseñado muchos expositores adventistas del séptimo día. Sin embargo, bajo mi punto de vista, el texto sugiere que 666 es el código del nombre de la bestia, que es blasfemia. Apunta a una parodia de la perfección: imperfección sobre imperfección, pese a los monstruosos alegatos de la bestia.

Exégesis de Apocalipsis 14

Esquema

Como el capítulo 12, el 14 se divide en tres secciones diferenciadas. Podemos ver más fácilmente la construcción del flujo temático del capítulo con el siguiente diagrama.

---

42. Aplicar el número 666 a Nerón requiere la grafía completa de su nombre en hebreo; la variante textual de 616 ha de explicarse por esto mismo, al no incluir la consonante final en el cómputo.
43. Seiscientos sesenta y seis es el triangular de un triangular. El triangular de 8 es 36, y el triangular de 36 es 666. Véase Sweet, 218-19. Otros cómputos han sugerido λατεινος [*lateinos*] y ἡ λατινε βασιλεία [*hē latinē basileia*]. Cada una de esas expresiones hace un total de 666 en griego.

La última generación de la Tierra

A. El pueblo leal a Dios (14: 1-5)
   1. Su jefe: el Cordero
   2. Su lugar: el monte Sion
   3. Su número: 144,000
   4. Su carácter: sin mancha
   5. Su devoción: seguir al Cordero

B. Despliegue mediático divino (14: 6-12)
   1. Primer ángel: anuncio del juicio
   2. Segundo ángel: definición del juicio
   3. Tercer ángel: descripción del juicio

   (A. Aparte parentético: 14: 13)

C. La cosecha final de la tierra (14: 14-20)
   1. La siega de los justos
   2. La vendimia de los malvados

Temas principales

En esta sección aislaremos los términos y los temas clave de Apocalipsis 14, intentando explicarlos, así como su papel en el desarrollo del pasaje.

El Cordero. Este término, la principal designación de Cristo en el Apocalipsis, se da 28 veces en el libro. Es una elección maravillosa. Cuando, por así decirlo, damos un paso atrás para contemplar el panorama del libro, en el que las fuerzas del mal desfilan como una serie de monstruos, aguantamos la respiración ante la respuesta del Señor a esas criaturas malignas y rapaces: ¡un Cordero! Es más, ¿un Cordero *inmolado*?

Al iniciarse Apocalipsis 14, el contraste con el capítulo 13 es efectivo con gran brillantez. En vez de la tierra y el mar, nos encontramos con el monte Sion; en vez de la fuerza, el engaño y la persecución religiosa, vemos al Cordero.

Debiéramos señalar que el término griego que encontramos aquí para "cordero", como en todo el Apocalipsis, es ἀρνίον [*arnion*]. Sin embargo, el término para el cordero sacrificial en el Evangelio de Juan es ἀμνός [*amnos*] (Juan 1: 29, 36). El Cordero del Apocalipsis deriva su autoridad de su muerte sacrificial (ver 5: 6-13), pero "Cordero" no denota en modo alguno debilidad. *Arnion* apunta a características marciales: El Cordero es el jefe de las huestes del cielo y del pueblo leal a Dios en la tierra. El propio título "Cordero" encapsula la naturaleza paradójica de los buenos: aparentemente indefensos, pero en realidad enormemente fuertes, luchadores contra el engaño y la opresión, y victoriosos al fin.

Los 144,000. Igual que la bestia tiene su número, un número enigmático que significa parodia e imperfección, también Dios tiene el número de su pueblo. Ese número apunta a completitud. Teniendo en cuenta que ocurre de forma paralela (Apoc. 7: 4-17) parece improbable que se contemple una interpretación paralela.[44]

Los 144,000 se caracterizan por:

1. **Un carácter semejante al de Cristo.** Tienen el nombre del Cordero y el nombre del Padre en la frente: para ellos no hay marca en la "mano".
2. **No contaminados.** En un mundo que ha prostituido la auténtica adoración, son puros de corazón. "Vírgenes" (o "castos") significa fidelidad a Dios (*cf.* Apoc. 2: 14, 20), no celibato.
3. **Sin mentira.** La bestia y su imagen (cap. 13) se caracterizan por el engaño, la fuerza, el misterio; pero los 144,000 por la franqueza, la claridad y la honestidad.
4. **Experiencia.** El cántico de los 144,000 surge del conflicto por el que han pasado. Han «alcanzado la victoria sobre la bestia y su imagen, sobre su marca y el número de su nombre» (15: 2). Su lealtad ha sido probada y refinada en la crisis del tiempo del fin.
5. **Devoción por el Cordero.** Han puesto al Cordero en primer lugar en la tierra, escogiendo ser identificados con él ante la oposición, la disputa, las privaciones y el rechazo; ahora siguen al Cordero por dondequiera que va.

---

44. Obsérvense la especificación de doce mil de cada una de las doce tribus de Israel (vers. 4-5) y la descripción del vers. 9. Ver Beatrice Neall, "Good News About the 144,000" [La buena nueva de los 144,000], *Adventist Review*, 2 de abril de 1987.

Los ángeles. En este capítulo son mencionados seis ángeles. Los tres primeros proclaman las invitaciones y las advertencias de Dios al mundo inmediatamente antes de la segunda venida; los tres últimos recogen la cosecha de la tierra. Presumiblemente, estos dos conjuntos de tres se corresponden: los juicios divinos siguen a los mensajes divinos.[45]

Incuestionablemente, las figuras angélicas son simbólicas. Los últimos dos ángeles se presentan en una escena de vendimia —¡salvo en que en el último versículo del capítulo, el "mosto" que fluye del lagar de la ira de Dios es sangre!— Cuando Cristo regresa, él personalmente es el segador y los ángeles lo ayudan (*cf.* Mat. 13: 24-30, 36-43).

Pasa igual con los primeros tres ángeles de Apocalipsis 14. Presentan tres mensajes divinos que han de circundar el globo (debiéramos recordar que la palabra griega ἄγγελος [*aggelos*] no está restringida a figuras angélicas: su significado básico es "mensajero" o "enviado"). Esos mensajes, a su vez, presentan un llamamiento a la generación del tiempo del fin para que vuelva a la adoración del Dios vivo, declaran la insolvencia de la Babilonia espiritual y advierten contra la adoración de la bestia.

El mensaje de los tres ángeles. Apocalipsis 14 se ocupa mucho más de los tres primeros ángeles que de los tres últimos. Deberíamos notar especialmente tres aspectos de los tres primeros: el *tiempo* de sus mensajes, su *ámbito* y su *contenido*:

1. **Tiempo.** Que los mensajes de Apocalipsis 14: 6-12 tienen que ubicarse en el período que precede inmediatamente al regreso de Jesús y no a lo largo de la era cristiana se demuestra por dos líneas de evidencia en el pasaje. En primer lugar, los mensajes llaman a las personas a adorar a Dios, en lugar de a la bestia y a su imagen. Sin embargo, Apocalipsis 13 ha demostrado que la imagen de la bestia solo llega a la existencia después del período de los «cuarenta y dos meses» (1,260 años) de supremacía de la bestia. En segundo lugar, los tres mensajes son sucedidos por la segunda venida, venida que es descrita en términos de juicio contra aquellos que han elegido entregar su lealtad a la bestia en vez de a Dios.

45. Algunos comentaristas han sugerido una correspondencia entre los últimos tres ángeles de Apoc. 14 con los tres "ayes" de Apoc. 8: 13. Sin embargo, tal interpretación conllevaría una perspectiva futurista de Apoc. 9, algo que debe descartarse por otros motivos.

2. **Ámbito.** La proclamación desde el medio del cielo demuestra la fuerza del impacto; al ser mundial en su alcance, cruza continentes y barreras de etnia, lengua y cultura.

3. **Contenido.** En una parte posterior de la exposición, en la que especificamos las características del pueblo de Dios tal como se revelan en Apocalipsis 14, daremos más detalles sobre aspectos del contenido de los mensajes de Apocalipsis 14: 6-12. Aquí meramente enumeramos elementos de ese contenido:

Un evangelio eterno	Repudio de los falsos sistemas religiosos
Un mensaje sobre la hora del juicio	Advertencias contra la bestia, su imagen y su marca
Un llamamiento a poner a Dios en primer lugar	Los mandamientos de Dios
La creación	La fe de Jesús

Teniendo en cuenta los datos del propio texto, descubrimos que la aplicación mormona de Apocalipsis 14 es inválida. Aunque los mormones podrían plantear una defensa de su postura basada en el elemento temporal y en el ámbito de sus actividades, en varios aspectos sus enseñanzas se quedan cortas con respecto a las especificaciones del pasaje. En particular, la doctrina mormona confunde la relación Creador/criatura, carece de la doctrina de un juicio con la concomitante advertencia del tercer ángel, y no llega a recalcar todos los mandamientos del Decálogo.[46]

4. **Juicio.** En el Apocalipsis, los juicios de Dios se ubican de lleno en el futuro. Lejos de tratarse de algo ya realizado en la cruz, el tiempo del juicio divino es el momento en que Dios interviene para concluir el gran conflicto. El pueblo de Dios, que en el Apocalipsis aparece a menudo sufriendo, como una minoría perseguida, anhela el juicio de Dios. El juicio de Dios será el momento de su

46. El mandamiento del sábado es causa de bochorno para muchos mormones. Al defender que la doctrina verdadera se perdió durante la Edad Media y que se ha restaurado en estos tiempos, no son capaces de encontrar base bíblica para prescindir del cuarto precepto del Decálogo; apelan únicamente a la "revelación" (Joseph Smith).

vindicación, a la vez que serán aplastadas las fuerzas opresoras (Apoc. 6: 9-11).

Apocalipsis 14: 7 anuncia que el momento del juicio divino ha llegado. El contexto de Apocalipsis 12-14, al igual que los otros casos de juicio en el libro,[47] indica que el cumplimiento de este mensaje tiene que ser en el período inmediatamente anterior a la segunda venida. Será *después* de los 42 meses del gobierno opresor de la bestia (Apoc. 13: 1-10), pero *antes* del regreso de Jesús (Apoc. 14: 14).

Así, la doctrina adventista del séptimo día del juicio previo al advenimiento, denominada normalmente el juicio investigador, encuentra confirmación en Apocalipsis 14. Aunque el elemento temporal no es tan específico como Daniel 8: 14, encaja en esa profecía.

5. **Adoración.** Este es un tema fundamental de Apocalipsis 14. Los 144,000, quienes siguen al Cordero por dondequiera que va, son inquebrantables en su adoración. Asimismo, los mensajes de los tres ángeles están ligados por un hilo conductor de adoración. El primer ángel presenta un llamamiento para adorar al Dios creador en el contexto de la hora del juicio; el segundo declara y expone el sistema de falsa adoración; el tercero pronuncia una seria advertencia contra la adoración de la bestia y su imagen. En realidad, el tema de la adoración discurre por todo el Apocalipsis. La acción que tiene lugar en las diversas visiones se ve a menudo interrumpida por cánticos de alabanza, oraciones y adoración. En su énfasis global, el libro lleva al lector a exaltar al Dios vivo y verdadero, a ponerlo en primer lugar en la vida, con independencia de lo grave que pueda ser la oposición. Por lo tanto, no es de extrañar que en el relato de la crisis escatológica entre las fuerzas del bien y las del mal (Apoc. 13-14), el tema de la adoración encuentre un lugar destacado.

6. **Babilonia.** En el AT, hay dos ciudades que desempeñan un papel protagonista: Jerusalén y Babilonia. Representan algo más que entidades políticas y nacionales. Representan la religión de Yahveh y el falso sistema religioso opuesto al anterior.

---

47. Juan usa varias palabras griegas para denotar el concepto de juicio. Véanse Apoc. 15: 4 (δικαίωμα [*dikaiōma*]); 17: 1; 20: 4 (κρίμα [*krima*]); 14: 7; 16: 7; 18: 10; 19: 2 (κρίσις [*krisis*]); 6: 10; 11: 18; 16: 5; 18: 8; 19: 2, 11; 20: 12, 13 (κρίνω [*krinō*]).

> En el Apocalipsis, en el que confluyen todos los libros del AT, Jerusalén y Babilonia aparecen de nuevo. Jerusalén es ahora la nueva ciudad, la morada de los redimidos, cuyas puertas jamás se cierran y cuya luz es Dios, el Señor. Babilonia, en cambio, es el sistema mundial que está condenado a desaparecer en la segunda venida.
>
> Babilonia representa todos los intentos humanos por proporcionar una vía de salvación, todos aquellos planes y programas que, por basarse únicamente en la razón y los artificios humanos, intentan frustrar el plan divino para el mundo. De la misma manera que la antigua Babilonia, «gloria y orgullo de los caldeos» (Isa. 13: 19) experimentó una muerte sonada, la Babilonia espiritual, pese a su aparente fortaleza y a su confianza, se desmoronará arruinada cuando Jesús vuelva a la tierra.[48]

Así, el mensaje del segundo ángel de Apocalipsis 14 es complemento del primero. Cuando dirigimos a los habitantes de todas las naciones para que vuelvan a la adoración del Creador, debemos llevarlos a repudiar todos los sistemas y todos los proyectos, declaradamente religiosos o no, que sean contrarios a la lealtad a Cristo.

Los adventistas del séptimo día creemos que proclamamos los mensajes de los tres ángeles predichos en Apocalipsis 14. Los mensajes de los ángeles primero y segundo parecieron especialmente significativos para los creyentes adventistas en el período de 1843–1844. Sintieron la fuerza del elemento cronológico que ubicaba su época en el esquema cronológico profético. Observaron el repudio de la predicación de la segunda venida por parte de las iglesias populares.

Está claro que los tres ángeles de Apocalipsis 14 tienen una significación aún mayor para los adventistas de hoy. El llamamiento a adorar al Dios creador llega a toda nación, tribu, lengua y pueblo de una forma que los milleritas no podrían haber imaginado. El surgimiento y la difusión de la teoría de la evolución han investido al mensaje del primer ángel con una relevancia que va más allá de la concepción de los primeros creyentes. En la actualidad, "Babilonia" abarca mucho más que las iglesias cristianas apóstatas. Las incluye, pero tiene una dimensión mundial proporcional la actividad mundial del primer ángel.

---

48. Véase F. D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, t. 7 (Buenos Aires, 1996): 841-844.

Según creemos, estos mensajes resonarán cada vez con mayor potencia. En particular, la voz del tercer ángel aún ha de alcanzar su plena intensidad. La advertencia contra la recepción de la marca de la bestia solo encontrará su cumplimiento completo en las escenas de la gran confrontación entre los seguidores de Cristo y los seguidores de Satanás.

Identificación del pueblo de Dios

Dados los diversos temas de Apocalipsis 14, es fácil dejarse atrapar en una discusión sobre los detalles del pasaje y no dar la importancia debida al asunto principal. Teniendo en cuenta la visión general de Apocalipsis 12-14, parece que está claro que la importancia fundamental de Apocalipsis 14 radica en la forma en que presenta al pueblo de Dios, leal a él a pesar del engaño y de la oposición asociados con la crisis escatológica.

Ese es el meollo de la apacible y hermosa escena inaugural (14: 1-5); es también el meollo de la escena final de la visión que empieza en 11: 19, cuando los victoriosos sobre la bestia y su imagen ser yerguen sobre el mar de vidrio (Apoc. 15: 2-4).

En la sección anterior observábamos las características de los 144,000. Superando esos detalles, teniendo en cuenta toda la descripción de Apocalipsis 14, podemos identificar diez marcas distintivas del pueblo de Dios:

1. **Tiene el evangelio eterno.** Del evangelio se dice que es "eterno" únicamente en Apocalipsis 14: 6. El mensaje del primer ángel es eterno, a diferencia de las enseñanzas de Babilonia y de los conceptos asociados con la bestia y su imagen.
   El pueblo de Dios de los últimos días tiene una buena nueva que dar al mundo. Nuestro mensaje se centra en la persona y la obra de Jesucristo, Aquel que es nuestra justicia.
   El texto griego puede traducirse "*un* evangelio eterno". Aunque hay solo un evangelio verdadero, un camino de salvación según las disposiciones del pacto eterno, el evangelio está modelado en su presentación por las circunstancias y los tiempos. En el tiempo del fin, la proclamación de la buena nueva se da en el contexto de la llegada de la hora del juicio.

2. **Tiene una proclamación mundial.** A lo largo de las últimas décadas, Dios viene realizando un milagro moderno: Está agrupando una sociedad de naciones, una comunidad sin parangón entre las

diversas denominaciones y organizaciones del mundo. La Iglesia Adventista del Séptimo Día es pequeña, pero única. Entre las entidades enumeradas por las Naciones Unidas, tenemos obra en aproximadamente 190 países, y, en su mayor parte, aquellos en los que no tenemos obra no cuentan con gran número de habitantes.

El sentido de misión mundial y de comunidad global es parte del genio del adventismo. Jamás debe perderse.

3. **Extiende un llamamiento a la gente para que ponga a Dios en primer lugar.** El reto de Apocalipsis 14 es el reto del primer mandamiento: «No tendrás dioses ajenos delante de mí» (Éxo. 20: 3). El pueblo de Dios lleva su nombre escrito en la frente, y su mensaje a la última generación de la tierra comienza así: «Temed a Dios». Así, el asunto con el que llega su fin el planeta Tierra es aquel con el que se inició el gran conflicto: ¿Permitirán los seres creados que Dios sea Dios? Entre la raza final de seres humanos en la tierra estarán aquellos cuya lealtad a Dios sea incondicional, quienes lo pongan por encima de todo sistema humano y de todo aliciente humano.

4 **Adora a Dios como Creador.** El Apocalipsis afirma que al Dios verdadero se lo adora como Creador. Este es uno de los temas del primer coro de alabanza del libro (Apoc. 4: 11) y aparece ocasionalmente. En Apocalipsis 13-14, donde Dios y su culto sufren la oposición de sistemas falsificados, el Dios verdadero es conocido por su cualidad de Creador. Aunque los seres humanos destruyen la Tierra que él hizo, su auténtico pueblo se preocupa para la creación y extiende un llamamiento al mundo para que reconozca a Dios como su autor.

5. **Anuncia el momento del juicio de Dios.** Este es el momento que el pueblo de Dios ha anhelado y por el que ha orado, aquel al que ha tendido el libro de Apocalipsis (ver, por ejemplo, Apoc. 6: 10). Antes de los actos de juicio divino del pasado, como el diluvio, las plagas de Egipto y la destrucción de Jerusalén, Dios envió mensajes de advertencia. Tampoco pasa de largo el período del juicio final al término de la historia humana sin proporcionar vigías para esos tiempos.

El tema del juicio desentona con el pensamiento del mundo moderno, pero es enteramente bíblico. Los adventistas debemos informar constantemente y recordar al mundo que la hora del jui-

cio de Dios «*ha* llegado». Ahora mismo estamos en el tiempo de la obra final divina inmediatamente antes de la segunda venida, que bajará el telón sobre el planeta Tierra. Para el incrédulo, la mención del juicio de Dios conduce al terror; sin embargo, para el creyente, el conocimiento de que estamos en el tiempo del juicio trae esperanza y realza la perspectiva de nuestro eterno hogar. Apocalipsis 14: 6, 7 es una buena nueva para nosotros: muestra a Dios *actuando* como árbitro moral del universo.

Extiende un llamamiento para apartarse de todos los falsos sistemas de adoración. Dios es un Dios "celoso", es decir, no comparte su adoración con nadie. Solo él es digno de adoración. La nuestra es una sociedad pluralista, y las religiones de la humanidad proliferan. Sin embargo, si Dios es uno, si Cristo es el único nombre dado en la tierra en que podemos ser salvos, si su cruz se yergue excelsa como el punto divisorio de la historia humana, el pueblo de Dios no debe arredrarse ante el escándalo de la peculiaridad. Con amor y tolerancia hacia todos, afirmamos, pese a todo, la singularidad del sistema de adoración divina. Desde sus comienzos, el cristianismo ha sido causa de división entre personas. Su llamamiento a reconocer a Jesús como Señor y Salvador implica, inevitablemente, separación de otros sistemas.

Extiende un llamamiento en pro de la lealtad a Dios. Presenta al mundo el llamamiento a adorar a Dios, no al poder de la bestia, y advierte contra la recepción de la marca de esta. En los acontecimientos que caracterizan el final de la historia universal, el pueblo de Dios se presenta como hombres y mujeres de coraje y fortaleza. Están alerta y son informados por las Escrituras, para no ser engañados por los fenómenos milagrosos asociados con el falso sistema de adoración; son decididos en sus convicciones, no se dejan influir por la persuasión ni por la coacción; por encima de todo, son leales a su Dios, están dispuestos a sufrir dificultades, privaciones físicas y aun la misma muerte para mantener su relación con él.

Guarda los mandamientos de Dios. La devoción a Cristo se demuestra no tanto por la profesión de fe o por gritos de "Señor, Señor" como por los actos. En la crisis final, el cuarto mandamiento ocupa un lugar significativo. El llamamiento del primer ángel llama la atención hacia el Creador. Guardar el sábado es evidencia de nuestra aceptación de ese llamamiento. Desde cierto

punto de vista, un día puede parecer tan bueno como cualquier otro como día de culto; sin embargo, cuando Dios ha designado el período de tiempo sagrado, la obediencia debe ser explícita.

9. **Guarda la fe de Jesús.** La expresión no significa que el pueblo de Dios tenga fe *en* Jesús (aunque la tiene), porque la fe de Jesús es algo que *guardan*. "La fe" probablemente se refiera a la tradición cristiana, al cuerpo de enseñanzas que se centran en Jesús. Es posible que Judas 3 presente un paralelo: «la fe que ha sido una vez dada a los santos». Cuando los leales seguidores de Dios guardan la fe de Jesús, se mantienen fieles al cristianismo básico: "guardan la fe". La NVI, en una traducción libre, ha captado la idea esencial: «se mantienen fieles a Jesús».

10. **Aguarda pacientemente el regreso de su Señor.** En Apocalipsis 14: 12, es mejor traducir "paciencia" [RV60] (ὑπομονὴ [*hypomonē*]) por "perseverancia" [RV95]. Aunque parece que la venida de Jesús se demora, aunque acosan dudas y temores, su pueblo nunca pierde la esperanza. Persevera hasta el fin. Sabe que el que prometió es fiel, y un día regresará. Sacudido por ideas falsas, acosado por la confederación religiosa, amenazado por los poderes civiles, sigue esperando con lealtad inquebrantable.

Significación de cara a la proclamación

Todo adventista del séptimo día debiera leer frecuentemente Apocalipsis 12-14. Debiera leer el pasaje hasta que lo entienda cabalmente, y volver a él una y otra vez para recibir orientación en el patrimonio de los pioneros. Es preciso que capte la fuerza de las doctrinas distintivas, del estilo de vida característico y de la cosmovisión peculiar y, al mismo tiempo, que adquiera el sentido de misión que presenta el pasaje.

Habiendo absorbido el pasaje, su proclamación debería asumir características y cualidades que enlazan con el pasado. No sugerimos que hoy los adventistas puedan descansar contentándose con repetir las palabras de predicadores del pasado, pues la proclamación debe ser siempre fresca y estar dirigida a las necesidades y la situación de un "ahora" siempre cambiante. Tampoco sugerimos que Apocalipsis 14 debiera formar la base de todo sermón ni de la mayoría de los sermones, porque el propio capítulo presupone el cuerpo de las creencias cristianas, algo que los predicadores no osan dar por sentado en su auditorio.

Entonces, ¿cómo será significativo Apocalipsis 12-14 para la proclamación hoy? Aparte del *contenido* del propio pasaje —algo que no debe pasarse por alto—, debemos captar la *dinámica* de la proclamación, concretamente:

1. **En la nota de *certidumbre* que caracteriza al pasaje.** Certidumbre de que vivimos en los días inmediatamente anteriores a la segunda venida. Certidumbre de que Dios convoca un pueblo leal a él procedente de toda nación y toda tribu. Certidumbre de que la auténtica adoración no puede ser objeto de componendas. Certidumbre de que los Diez Mandamientos, y el sábado en particular, demuestran nuestra lealtad a Dios.

2. **En la nota de *autoridad* que marca al pasaje.** Tres mensajeros celestiales vuelan en medio del cielo y presentan la invitación y la advertencia de Dios al mundo. Ahora bien, la autoridad religiosa es un asunto delicado; en el nombre de Dios se han cometido, y se cometen, fechorías diversas. Distintas personas alegan ser portavoces de Dios o haber sido instruidas por una voz divina para transmitir mensajes o para llevar a cabo acciones malvadas o disparatadas. Pese a todo, si nos tomamos en serio la Biblia, y el Apocalipsis en especial, no podemos soslayar la cuestión de la autoridad.
   El predicador adventista, de pie detrás del púlpito, cumple la predicción de Apocalipsis 14. Es un alegato escalofriante. Ese alegato puede llevar al orgullo, a la presunción, a la arrogancia y a la carencia de amor. Necesitamos una medida especial de humildad y de gracia para vivir con dicho alegato. Pero hemos de vivir con él. Nuestra predicación no puede ser sobre cosas carentes de sinceridad. Debe producirse con la convicción y el atractivo de los mensajeros angélicos de Apocalipsis 14.

3. **En lo *oportuno* del mensaje.** El pasaje habla directamente a nuestra época, alertándonos de la importancia de nuestros días en el eterno plan divino. Nos llama a despertar, a abrir nuestros ojos y a vernos a la luz de la eternidad, a estar preparados para el encuentro con nuestro Señor que regresa.

4. **En la solemne *advertencia* en que están expresados los mensajes de Apocalipsis 14.** La mayoría de los cristianos soslaya el libro de Apocalipsis. Algunos teólogos han usado un lenguaje derogatorio para describirlo, sugiriendo que, en algunos aspectos, su influencia es

"maligna". Sin duda, los capítulos 12-14, entre otras porciones del libro, contienen ideas que sonarían extrañas en muchos púlpitos modernos. Esos capítulos, que se centran en la lealtad al Cordero y en la adoración que se le rinde, también presentan con claridad tremenda la terrible ira del Cordero. Los tres ángeles manifiestan *urgencia* en su llamamiento, porque el tiempo es breve y la suerte de los adoradores de la bestia es demasiado horrible para ser contemplada.

Los predicadores adventistas no debemos dejar de dar el mensaje de advertencia. Somos vigías en los muros de Sion y no osamos hacer dejadez de nuestra responsabilidad. Hay un cielo que ganar y un infierno que rehuir, y el tiempo del fin presenta las opciones con claridad diáfana.

Tengamos cuidado, no obstante, de dar la voz de alarma en el contexto del "evangelio eterno". Jesús, Hombre de inigualable encanto, ha de ser el centro de todo sermón. Es el Cordero, y su cruz siempre debe ser puesta en alto ante las personas. Ningún sermón, sean cuales sean el auditorio y la ocasión, debiera dejar de señalar el camino a la esperanza y a la sanidad en él. Presentar una advertencia sin dirigir a las personas a Cristo es simplemente como gritar «¡La casa se ha incendiado!» a las personas atrapadas en un edificio en llamas.

Certidumbre, autoridad, advertencia: estas características enlazan nuestra proclamación con la de los pioneros. Como ellos, debemos estar basados en las Escrituras, alimentados a diario por la Palabra viva. Esa Palabra nos capacitará para predicar con poder, para que los tres ángeles hablen con voz potente al mundo entero.

Capítulo II

La marca de la bestia

C. Mervyn Maxwell

Sinopsis editorial. Aunque muchos comentaristas del pasado han vinculado la "marca de la bestia" con la iglesia de Roma. Los adventistas del séptimo día hemos ido un paso más allá y la hemos identificado como la imposición coactiva de la observancia dominical en el tiempo del fin en oposición al sábado de los Diez Mandamientos. La observancia dominical es una institución que la iglesia romana ha fomentado en el transcurso de su larga carrera como prueba de su autoridad en asuntos espirituales en la iglesia cristiana.

La posición adventista se basa por completo en la identificación de la bestia que surge del mar cuya "marca" ha de ser impuesta. La bestia que surge del mar (Apoc. 13: 1-10), el cuerno pequeño con ojos y boca de hombre que surge de la cabeza de la cuarta bestia de Daniel (Dan. 7: 8, 25) y el «hombre de pecado» o «sin ley» de la profecía de Pablo (2 Tes. 2: 1-8) han sido identificados por los cristianos desde los primeros tiempos como el mismo poder: el "anticristo". Los autores anteriores a la Reforma consideraban al anticristo como un único individuo (concepto que, en la actualidad, vuelve a ser popular entre muchos cristianos conservadores). Sin embargo, la Reforma protestante trajo consigo la percepción de que esos pasajes no presentan un individuo, sino un *sistema* eclesiástico que llevaba presente mucho tiempo en la iglesia: el papado.

Los adventistas del séptimo día aceptamos que el análisis protestante de esos pasajes es acertado, y que, para ser fieles a las Escrituras, tenemos que encontrar la "marca" en asociación con el papado. Aquí convergen dos lineamientos proféticos: (1) la profecía de Daniel según la cual el cuerno pequeño pensaría «cambiar los tiempos y la ley» (Dan. 7: 25), predicción que podría hacer referencia únicamente a la ley divina de los Diez Mandamientos; y (2) la profecía del Apocalipsis que identifica al pueblo de Dios como *respetuoso de sus*

mandamientos (Apoc. 12: 17; 14: 12), un pueblo que afrontará la imposición escatológica de la marca bajo pena de boicot y de muerte.

La historia está llena de pruebas de que la iglesia romana —que ejerció amplia influencia en Occidente— adoptó muy pronto la observancia del domingo y la impuso de forma coactiva en oposición al sábado. La evaluación profética es correcta: El papado ha procurado cambiar los Diez Mandamientos, en particular el cuarto precepto, el sello de Dios a su ley y, por ello, señal de su autoridad como Creador.

El conflicto final predicho en este mundo en referencia a la ley de Dios —centrado en la imposición de la observancia del domingo en contra del mandamiento del sábado— es algo más que una disputa en cuanto a los días de observancia. Tendrá que ver con la condición espiritual en que se encuentren todas las clases sociales. Esto queda indicado por las afirmaciones hechas por Dios de que la observancia genuina de su sábado es una señal de la recepción y el sometimiento por parte del creyente a su gracia santificadora (Éxo. 31: 13; Eze. 20: 12). Quienes sean leales o desleales a Dios en la crisis final y reciban ya sea el sello de Dios o la marca de la bestia manifestarán con ello el carácter que habrán desarrollado durante su tiempo de gracia.

Esquema del capítulo

I. La marca

II. El catolicismo romano y los Estados Unidos

III. Respuesta a algunas preguntas

La marca

Esquema de la sección

I. Introducción

II. Principios de interpretación

III. La marca en la visión IV

IV. La marca fuera de la visión IV

V. Identificación de la bestia

VI. Resumen

Introducción

Con toda la razón, los adventistas del séptimo día consideramos que la marca de la bestia es uno de los asuntos más importantes del libro de Apocalipsis. La advertencia que el mismísimo Dios realiza al respecto es la más temible de las Escrituras. Forma el núcleo del mensaje del tercer ángel de Apocalipsis 14: 9-12:

> Y un tercer ángel los siguió, diciendo a gran voz: «Si alguno adora a la bestia y a su imagen y recibe la marca en su frente o en su mano, él también beberá del vino de la ira de Dios, que ha sido vaciado puro en el cáliz de su ira; y será atormentado con fuego y azufre delante de los santos ángeles y del Cordero. El humo de su tormento sube por los siglos de los siglos. No tienen reposo de día ni de noche los que adoran a la bestia y a su imagen, ni nadie que reciba la marca de su nombre». Aquí está la perseverancia de los santos, los que guardan los mandamientos de Dios y la fe de Jesús.

Cuando los adventistas del séptimo día pensamos en la marca de la bestia, pensamos en la "observancia del domingo". Es una identificación que se remonta hasta Joseph Bates, pionero de la observancia del sábado en la historia adventista. En la segunda edición de su primer libro sobre el sábado, Bates preguntaba:

> ¿No está claro que el primer día de la semana como día de reposo o sagrado es una marca de la bestia? Sin duda, se admitirá que el diablo fue y es el padre de todos los hechos malvados de la Roma imperial y papal. Entonces, está claro, a raíz de esta historia, que el domingo, o primer día, es su día de reposo en toda la cristiandad.[1]

Ya en 1855 J. N. Andrews había madurado el concepto de que la recepción de la marca de la bestia incluía la observancia consciente del domingo como día sagrado tradicional católico en oposición al verdadero día de reposo:

> Hablamos de quienes tienen la luz de la verdad y actúan en contra de la misma. No nos referimos a quienes no hayan comprendido aún que la observancia del domingo es una tradición de los Padres [católicos] que anula el cuarto mandamiento. La

1. Joseph Bates, *The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign* [El sábado, señal perpetua], 2ª ed. (New Bradford, Massachusetts, 1847), 59. *Cf.* Jaime White, *The Present Truth*, nº 9, abril de 1850, 67: «Es [...] la observancia del primer día de la semana como día sagrado de reposo en vez del sábado».

constitución de este día de reposo de la apostasía en una prueba lo convertirá en la marca de ese poder que pensaría en cambiar los tiempos y las leyes.[2]

Los comentarios de Elena G. de White en las ediciones de 1888 y 1911 de *El conflicto de los siglos* son memorables:[3]

> Nadie sufrirá la ira de Dios antes que la verdad haya sido presentada a su espíritu y a su conciencia, y que la haya rechazado. Hay muchas personas que no han tenido jamás oportunidad de oír las verdades especiales para nuestros tiempos. La obligación de observar el cuarto mandamiento no les ha sido jamás presentada bajo su verdadera luz. Aquel que lee en todos los corazones y prueba todos los móviles no dejará que nadie que desee conocer la verdad sea engañado en cuanto al resultado final de la controversia. El decreto no será impuesto estando el pueblo a ciegas. Cada cual tendrá la luz necesaria para tomar una resolución consciente.
>
> El sábado será la gran piedra de toque de la lealtad; pues es el punto especialmente controvertido. Cuando esta piedra de toque les sea aplicada finalmente a los hombres, entonces se trazará la línea de demarcación entre los que sirven a Dios y los que no le sirven. Mientras la observancia del falso día de reposo (domingo), en obedecimiento a la ley del estado y en oposición al cuarto mandamiento, será una declaración de obediencia a un poder que está en oposición a Dios, la observancia del verdadero día de reposo (sábado), en obediencia a la ley de Dios, será señal evidente de la lealtad al Creador. Mientras que una clase de personas, al aceptar el signo de la sumisión a los poderes del mundo, recibe la marca de la bestia, la otra, por haber escogido el signo de obediencia a la autoridad divina, recibirá el sello de Dios.

La reflexión actual en todo lo que ese término ha venido a significar para los adventistas del séptimo día sugiere una definición ampliada como esta:

---

2. J. N. Andrews, "The Three Messages of Revelation XIV, 6-12" [Los tres mensajes de Apocalipsis 14: 6-12], *Review and Herald*, 3 de abril de 1855, 203.
3. Los párrafos citados a continuación aparecen en la página 605 de las ediciones originales en inglés (Mountain View, California, 1888 y 1911). En la edición española más reciente (Miami, 2007), aparecen en la 591. *Cf.* Elena G. de White, *The Spirit of Prophecy* [El espíritu de profecía] 4 (Washington, DC, 1969, reproducción facsímil de la edición de 1884): 423, que es similar, aunque expresa el asunto con mayor brevedad.

> **La marca de la bestia es el visto bueno voluntario, consciente y escatológico de la observancia coactiva del domingo en *oposición* a la clara luz sobre la cuestión del sábado y en *armonía* con el catolicismo romano clásico. Como tal, la marca de la bestia es evidencia del *carácter* personal madurado en oposición a Dios.**

A esta definición debemos añadir la observación de que, cuando sea recibida en cumplimiento de la profecía, la marca de la bestia será un fenómeno mundial. Según Apocalipsis 13, la bestia que surge de la tierra y que tiene la apariencia de un cordero con cuernos hará

> que a *todos*, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se les pusiera una marca en la mano derecha o en la frente, y que *ninguno* pudiera comprar ni vender, sino el que tuviera la marca o el nombre de la bestia o el número de su nombre.

Tres puntos de vista fundamentales

Naturalmente, somos conscientes de que personas que no son adventistas del séptimo día han formulado muchas definiciones de la marca de la bestia. Por ejemplo, los eruditos preteristas, quienes sitúan el cumplimiento de toda la profecía en el pasado, dicen que la marca de la bestia fue algo impuesto a los cristianos por Nerón. No es que los preteristas hayan demostrado nunca que Nerón aplicara la marca a los cristianos; simplemente, están seguros de que Nerón fue la bestia.

Por otra parte, los dispensacionalistas aseveran que la marca de la bestia, el número 666, ha de ser impuesta a las personas en el tiempo del fin por el gobernante de un Imperio romano vuelto a la vida.

No es posible que tanto la definición adventista como la preterista y la dispensacionalista estén en lo cierto. Sin embargo, es llamativo que todas ellas ven en la marca algo que tiene que ver con Roma: los preteristas, con un antiguo emperador romano; los dispensacionalistas y otros futuristas, con un futuro gobernante romano; y los adventistas del séptimo día y otros historicistas, con la Iglesia Católica Romana.

Nuestro objetivo

El objetivo de este capítulo es reexaminar la base de la interpretación adventista que acabamos de presentar. Analizará (someterá a exégesis) los principales pasajes bíblicos implicados, descubrirá el cumplimiento de la profecía y aplicará lo aprendido a la misión del movimiento adventista del séptimo día y a la vida cristiana individual.

Principios de interpretación

Cuando se emprende un estudio bíblico serio, es prudente repasar los principios de interpretación (hermenéutica) a los que uno va a atenerse. He aquí ocho principios hermenéuticos que parecen especialmente apropiados para este estudio concreto.

Principio 1

Dado que toda Escritura es dada por inspiración de Dios (2 Tim. 3: 16), y puesto que el Dios de verdad habló por medio de la totalidad de sus distintos autores (Heb. 1: 1; 1 Ped. 1: 11, etc.), la Biblia es una unidad inspirada y una parte de la misma puede ser usada de forma legítima para contribuir a explicar otra parte.

Principio 2

Los temas del Apocalipsis están estrechamente relacionados con los de Daniel y también con los temas de Mateo 24-25 y 2 Tesalonicenses 2.[4] Dado que los temas de estas cuatro porciones de la Biblia están estrechamente relacionados, son útiles en la interpretación del Apocalipsis, y viceversa.

Principio 3

Las profecías fundamentales del Apocalipsis, como las de Daniel, Mateo 24-25 y 2 Tesalonicenses 2 tienen mucho en común: (a) se extienden, tal como se acaba de destacar, desde los días del profeta hasta la segunda venida; (b) tratan fundamentalmente, aunque no exclusivamente,[5] sobre los aspectos más ásperos de las entidades po-

4. En Daniel, el profeta esboza cuatro veces la historia desde su propia época hasta el tiempo del fin. En Mat. 24-25, Cristo predijo el futuro desde la caída de Jerusalén hasta la segunda venida. En 2 Tes. 2, Pablo trazó la profecía desde su propia época hasta la segunda venida.

5. A diferencia de Dan. 7 y 8, que presentan los imperios mundiales como fieras, Dan. 2 presenta la cara más positiva del gobierno humano: La imagen es «de extraordinario brillo» (SA). En el Apocalipsis, las bestias, el falso profeta, la mujer vestida de púrpura y muchos otros símbolos muestran la cara tenebrosa de la experiencia humana, pero en los capítulos 2 y 3 Jesús presenta cumplidos a la mayor parte de las siete iglesias. Incluso a Tiatira, la más hostil de las iglesias, aquella que muchos comentaristas historicistas identifican con la cristiandad romana medieval, Jesús dice en Apoc. 2: 19: «Yo conozco tus obras, tu amor, tu fe, tu servicio, tu perseverancia y que

líticas y político-religiosas; (c) advierten de una apostasía y una persecución sin precedentes; y (d) prometen un desenlace cristocéntrico, con recompensa para los justos y destrucción para los malvados.

Aunque estas profecías tienen mucho en común, no son idénticas. Cada profecía hace su propia aportación a nuestra información. Y, aunque en general avanzan desde la época del profeta hasta el tiempo del fin, no lo hacen necesariamente siguiendo una secuencia narrativa simple. En particular, Apocalipsis 12-14 presenta más una trenza que una hebra de historia, ya que, reiteradamente, presenta con antelación información que se completa más tarde, a la vez que repasa y amplía información dada con anterioridad.

Principio 4

El enfoque historicista es la única clave justificable para interpretar las profecías que hablan de muchos "días" y "semanas". La prueba de que un día en tales profecías representa un año natural y de que una semana representa siete años naturales es abundante en las Escrituras, tal como se demuestra en el tomo 1 de la presente colección sobre Daniel y el Apocalipsis.

Principio 5

Cuando Daniel, Mateo 24-25, 2 Tesalonicenses 2 y el Apocalipsis abordan, desde el punto de vista profético, las entidades religiosas y políticas más importantes, se centran de manera selectiva en aquellas entidades que afectan de manera más directa a los adoradores de Dios, fundamentalmente los judíos y los cristianos, y, de forma secundaria, los musulmanes. Judíos y cristianos han sido los pueblos más familiarizados con la profecía bíblica y, por ello, han sido los más capaces de beneficiarse de la misma. Los musulmanes, además de adorar al Dios verdadero, valoran tanto a Jesús como al Antiguo Testamento, lo que hace que la profecía bíblica también sea valiosa para ellos.

A medida que los adoradores de Dios han ido extendiendo las zonas en las que habitan del Próximo Oriente a Europa, a las Américas y a la mayor parte de las porciones del globo, la perspectiva profética los ha acompañado.

---

tus obras postreras son superiores a las primeras». No obstante, Daniel y el Apocalipsis abordan fundamentalmente los aspectos más sombríos de las realidades terrenas.

En el siglo I d.C., cuando el cumplimiento profético se centraba en los acontecimientos y las personas del Imperio romano, había cuatro imperios que limitaban entre sí, hombro con hombro, en Eurasia: los imperios romano, parto, kushán y han;[6] sin embargo, de esos cuatro imperios, el romano abarcaba el territorio en el que vivían la mayoría de los judíos y de los cristianos de esa época. Por eso precisamente, el Imperio romano atraía la mayor parte de la atención de las profecías de Daniel aplicables al siglo I d.C. Sin embargo, cuando, en los siglos medievales, la forma más dinámica de cristianismo se hallaba en la Europa occidental, el énfasis de la profecía pasó a la Europa occidental, la zona de las "diez tribus". Con la aparición de la bestia de la tierra, la proclamación de los mensajes de los tres ángeles y la extensión global del cristianismo, el centro de atención de la profecía se amplió para abarcar el mundo entero.

Principio 6

El Apocalipsis, con sus numerosos "septetos", sus símbolos asombrosos, sus descripciones pintorescas, sus expresiones reiterativas y sus estructuras especulares grandes y pequeñas ("quiasmos"), es, obviamente, una obra maestra. En una obra literaria tan sumamente elaborada como el Apocalipsis, siempre debe prestarse la debida atención a la estructura literaria. Nuestro estudio de la marca de la bestia se verá ayudado en especial por la consideración de elementos tales de la estructura literaria como las "escenas introductorias en el santuario", las "escenas introductorias encapsulantes" y las "escenas parentéticas".

Principio 7

Los escritos de Elena G. de White han demostrado ser una gran bendición para millones de personas de distintas confesiones. Los adventistas del séptimo día no debiéramos privarnos de algo que otros aprecian —especialmente en la actualidad, cuando un desafío tras otro sirve para poner más de manifiesto la inspiración de esa autora—. En consecuencia, las interpretaciones de Elena G. de White deberían tomarse en serio si escribió sobre el asunto objeto de estudio.

6. Véase William H. McNeill, *The Rise of the West* [El surgimiento de Occidente] (Chicago, 1963), 317; también C. Mervyn Maxwell, *God Cares*, 2 tomos (Boise, Idaho, 1981, 1985), 1: 36 [el tomo 1, publicado por APIA en español en Miami en 1992, lleva por título *El porvenir del mundo revelado*].

Principio 8

Dios no hace acepción de personas (Hech. 10: 34), y la profecía no es de interpretación privada (2 Ped. 1: 20). Por ende, se sigue que no deberían pasarse por alto las interpretaciones proféticas ofrecidas por los estudiosos de la Biblia del pasado. A la vez, recordamos de que la interpretación humana de la verdad es progresiva, y también que algunos aspectos de las profecías de Daniel quedaron sellados por Dios hasta el final de los 1,260 días (Dan. 12; Apoc. 10).

La marca en la visión IV

Para averiguar de la forma más directa posible qué dice la Biblia sobre la marca de la bestia, comenzamos con un esbozo de la visión IV del Apocalipsis (la división del "gran conflicto", Apoc. 12-14). El proceso demanda cierta concentración, pero es provechosa e indispensable.

Como se ha observado más arriba, Apocalipsis 12-14 no presenta una hebra histórica carente de complicaciones, sino, más bien, una trenza entretejida. Se discierne inmediatamente una clara progresión desde los días de Juan hasta la segunda venida, pero hay mucha "introducción" y mucha "encapsulación", con considerable reiteración del mismo material para aportar información adicional. Todo el mundo sabe que Daniel 11, la cuarta visión panorámica contenida en el libro de Daniel sobre la historia, es más compleja que la visión de la imagen de Daniel 2. De modo similar, Apocalipsis 12-14, la cuarta sección con una visión panorámica contenida en el libro del Apocalipsis sobre la historia, es considerablemente más complejo que la visión de las siete iglesias.

Escena introductoria en el santuario (11: 19)

La sección del Apocalipsis relativa al gran conflicto, es decir, los capítulos 12-14, comienza en realidad con el versículo final del capítulo 11. Dicho versículo (Apoc. 11: 19) presenta la "escena introductoria en el santuario" de la sección. Se ve el arca en el lugar santísimo del cielo. «El templo de Dios fue abierto en el cielo, y el *arca de su pacto* se dejó ver en el templo. Hubo relámpagos, voces, truenos, un terremoto y granizo grande».

Cada una de las cuatro visiones de la primera mitad del Apocalipsis (capítulos 1-14) está introducida por una escena en el santuario en la que interviene un mueble diferente y que se centra en el mensaje principal de cada división. La división de las siete cartas es introducida por una escena de *candelabros* que centra la atención sobre el interés personal que Cristo tiene en su iglesia. La visión de los siete sellos se introduce con una escena alrededor del *trono* de Dios en el lugar santo[7] (probablemente, la mesa de los panes de la proposición), que revela el poder de Dios y la gracia redentora de Cristo, a la vez que nos da la seguridad del interés del cielo por las almas que sufren persecución y angustia. El segmento de las siete trompetas es introducido por una escena en el *altar de oro*, lugar en el que se escuchan las oraciones del pueblo de Dios y del que provienen los juicios de contra los enemigos de los integrantes de ese pueblo.

La escena introductoria en el santuario que da inicio a la sección del gran conflicto revela el *arca del pacto* en el lugar santísimo. Con ello se centra la atención en la ley de Dios como asunto principal de la división del gran conflicto, o visión IV.

Es imposible sobrestimar la importancia de esta escena del santuario para la interpretación de la marca de la bestia.

La única sección de la primera mitad del Apocalipsis que identifica a los santos de Dios como personas *respetuosas de los mandamientos* es la que se refiere al gran conflicto. En dos ocasiones, 12: 17 y 14: 12, identifica a los santos como personas respetuosas de los mandamientos. Por cuanto, como personas respetuosas de los mandamientos, se los distingue nítidamente de los que reciben la marca de la bestia, percibimos de inmediato que los *quebrantadores de los mandamientos* son los que recibirán la marca de la bestia.

La escena introductoria en el santuario es seguida por nueve escenas adicionales, dos de las cuales son descritas con acierto como "escenas parentéticas" y dos como "escenas introductorias encapsulantes".

---

7. En una de sus primeras visiones, Elena G. de White vio «un trono» en el que se sentaban tanto el Padre como el Hijo y *desde el cual* se trasladaron sucesivamente al lugar santísimo. Ver Elena G. de White, *Primeros escritos* (Mountain View, California, 1962), 54-56. Este trono situado fuera del lugar santísimo está situado, presumiblemente, en el lugar santo y es, presumiblemente, aquel al que aluden Apoc. 4 y 5.

Escena 1 (12: 1-6): Escena introductoria encapsulante

Se presentan conjuntamente el gran dragón rojo, la guerra en el cielo, la madre pura y su Simiente y la huída de la mujer al desierto durante 1,260 días:

> Apareció en el cielo una gran señal: una mujer vestida del sol [...]. Estaba encinta [...]. Otra señal también apareció en el cielo: un gran dragón escarlata [...]. Su cola arrastró la tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó sobre la tierra. Y el dragón se paró frente a la mujer [...], a fin de devorar a su hijo [..., pero] su hijo fue arrebatado para Dios y para su trono. La mujer huyó al desierto, donde tenía un lugar preparado por Dios para ser sustentada allí por mil doscientos sesenta días.

Puesto que la guerra en el cielo, aquí resumida, es ampliada en la segunda escena, y dado que los 1,260 días, aquí resumidos, son ampliados en las escenas tercera y quinta, esta escena puede denominarse escena "introductoria *encapsulante*". Como varias escenas adicionales del Apocalipsis, se parece a una de esas cajas chinas que tiene anidadas en su interior una serie de cajas de tamaño decreciente.

Escena 2 (12: 7-12)

El conflicto entre Cristo y Satanás, encapsulado en la primera escena, es descrito de forma más completa en esta segunda. El pasaje se explaya considerablemente más en la derrota del dragón:

> Entonces hubo una guerra en el cielo: Miguel y sus ángeles luchaban contra el dragón. [...] Y [...] el gran dragón [...] fue arrojado a la tierra y sus ángeles fueron arrojados con él. Entonces oí una gran voz en el cielo, que decía: «[...] ha sido expulsado el acusador de nuestros hermanos [...]. Ellos lo han vencido [...]».

Escena 3 (12: 13-17)

El dragón persigue a la mujer; pero la tierra, que más tarde producirá su propia bestia perseguidora, en esta ocasión protege a la mujer durante un tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo (=1,260 días).

> Pero se le dieron a la mujer las dos alas de la gran águila para que volara de delante de la serpiente al desierto, a su lugar, donde es sustentada por un tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo.

> Y la serpiente arrojó de su boca, tras la mujer, agua como un río, para que fuera arrastrada por el río. Pero la tierra ayudó a la mujer, pues la tierra abrió su boca y se tragó el río que el dragón había echado de su boca.

Tras el período de persecución, el dragón persigue al remanente de la mujer, cuyos componentes son descritos como personas respetuosas de los mandamientos de Dios.

> Entonces el dragón se llenó de ira contra la mujer y se fue a hacer la guerra contra el resto [=remanente] de la descendencia [=simiente] de ella, contra los que *guardan los mandamientos de Dios* y tienen el testimonio de Jesucristo [griego: tienen/mantienen el testimonio de/procedente de Jesús].

Escena 4 (13: 1-4): Escena introductoria encapsulante

Surge del mar una bestia con cuerpo de leopardo. La nueva bestia combina las características de las cuatro bestias de Daniel 7, que también surgieron del mar. El dragón contribuye al establecimiento de esta bestia marina dándole el poder, el trono y la mucha autoridad del propio dragón.

> Vi subir del mar una bestia que tenía siete cabezas y diez cuernos [...]. La bestia que vi era semejante a un leopardo, sus pies eran como de oso y su boca como boca de león. El dragón le dio su poder, su trono y gran autoridad.

Pese al extravagante patrocinio del dragón, la bestia surgida del mar acaba sufriendo una herida aparentemente mortal:

> Vi una de sus cabezas [referido a las siete cabezas de la bestia surgida del mar] como herida de muerte.

Sorprendentemente, la bestia se recupera, y tanto ella como el dragón son adorados por «toda la tierra», que (en la escena 3) se había opuesto previamente al dragón:

> Su herida mortal fue sanada. Toda la tierra se maravilló en pos de la bestia.

Esta escena "introductoria" es "encapsulante" por cuanto habla de la herida aparentemente mortal, que se expone con mayor detalle en la quinta escena y habla de la adoración de la bestia por parte de la tierra, que se presenta con mayor detalle en la sexta escena.[8]

---

8. Para una presentación de la estructura literaria de Apoc. 13: 1-10, véase William H. Shea, "Las profecías cronológicas de Daniel 12 y Apocalipsis

Escena 5 (13: 5-10)

Durante 42 meses (=1,260 días), la bestia surgida del mar se comporta como el cuerno pequeño de Daniel 7:

> También se le dio boca que hablaba arrogancias y blasfemias, y se le dio autoridad para actuar por cuarenta y dos meses. Y abrió su boca para blasfemar contra Dios, para blasfemar de su nombre, de su tabernáculo y de los que habitan en el cielo. Se le permitió hacer guerra contra los santos, y vencerlos.

Sin embargo, después de su período de éxito, la bestia es capturada y resulta herida de gravedad:

> Si alguno lleva en cautividad, a cautividad irá. Si alguno mata a espada, a espada será muerto.

Que la bestia hubiera de blasfemar del *tabernáculo* de Dios recuerda de inmediato la escena introductoria en el santuario, en la que se llamó la atención de Juan al arca del pacto divino en el lugar santísimo del santuario celestial. He aquí otra indicación de que el pecado capital de la bestia es la profanación de uno o más de los mandamientos de Dios.

Escena 6 (13: 11-18)

La tierra, que había protegido a la mujer durante los 1,260 días, produce ahora otra bestia, una bestia con cuernos semejantes a los de un cordero.

> Después vi otra bestia que subía de la tierra. Tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero [...].

Esta bestia que surge de la tierra tiene solo dos cuernos, no diez como el dragón y la bestia. Según parece, solo tiene una cabeza (no se mencionan más), no siete como el dragón y la bestia. Y, a diferencia del dragón, que tiene siete coronas (12: 3) y la bestia, que tiene diez (13: 1), la bestia con cuernos de cordero no tiene ningún tipo de corona. Evidentemente, representa una entidad política del todo excepcional en la historia profética, diferente de cualquiera que la haya precedido.

12-13", en Frank B. Holbrook, ed., *Simposio sobre Apocalipsis*, tomo 1, colección CDA (Miami, Florida: APIA, 2010), 351-60.

Sin embargo, desmintiendo su aspecto manso, resulta que esta nueva bestia practica el mismo tipo de conducta que el dragón y la bestia del mar, pues, cuando habla, habla exactamente igual que el (arrogante y blasfemo) dragón, y, después de que la bestia del mar es sanada, la bestia de la tierra erige una imagen de la bestia marina y exige que la gente la adore.

> [...] pero hablaba como un dragón. Ejerce toda la autoridad de la primera bestia [...] y hace que la tierra y sus habitantes adoren a la primera bestia, cuya herida mortal fue sanada [...] diciendo a los habitantes de la tierra que le hagan una imagen a la bestia que fue herida de espada y revivió. [...] Y hacía que a todos [...] se les pusiera una marca en la mano derecha o en la frente, y que ninguno pudiera comprar ni vender, sino el que tuviera la marca o el nombre de la bestia o el número de su nombre.

Esta es la primera mención en la Biblia de la marca de la bestia.

Llegamos ahora a dos "escenas parentéticas". Las escenas parentéticas son tan características del estilo literario del Apocalipsis como las escenas introductorias en el santuario y las escenas introductorias encapsulantes.

Escena 7 (14: 1-5): Paréntesis A

Dando un salto adelante en la historia, se revela que los 144,000 —con el nombre de Dios en su frente— están a salvo con el Cordero sobre el mar de vidrio tras la segunda venida:

> Después miré, y vi que el Cordero estaba de pie sobre el monte de Sión, y con él ciento cuarenta y cuatro mil que tenían el nombre de él y el de su Padre escrito en la frente. [...] Cantaban un cántico nuevo delante del trono.

Estos 144,000 cantores felices son idénticos a los 144,000 siervos de Dios de Apocalipsis 7: 1-3 que reciben el "sello" de Dios en la frente. «En sus bocas no fue hallada mentira, pues son sin mancha» (14: 5). Así, el Apocalipsis nos presenta dos grupos escatológicos: los que tiene el nombre o el sello de Dios y los que reciben el nombre o la marca de la bestia.

Escena 8 (14: 6-12). Paréntesis B

Tres ángeles difunden el evangelio eterno y extienden un llamamiento a todos para que adoren al Creador. Proclaman la llegada de la hora del juicio y la caída de Babilonia:

> En medio del cielo vi volar otro ángel [el primero de un nuevo grupo de tres] que tenía el evangelio eterno [...]. Decía a gran voz: «¡[...] Adorad a aquel que hizo el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas!»
>
> Otro ángel lo siguió, diciendo: «Ha caído, ha caído Babilonia, la gran ciudad [...]».

El tercero de esos ángeles invita la paciente perseverancia de los fieles cristianos respetuosos de los mandamientos y advierte del terrible castigo que aguarda a quienes adoren a la bestia y reciban su marca:

> Y un tercer ángel los siguió, diciendo a gran voz: «Si alguno adora a la bestia y a su imagen y recibe la marca en su frente o en su mano, él también beberá del vino de la ira de Dios, que ha sido vaciado puro en el cáliz de su ira; y será atormentado con fuego y azufre delante de los santos ángeles y del Cordero. El humo de su tormento sube por los siglos de los siglos. No tienen reposo de día ni de noche los que adoran a la bestia y a su imagen, ni nadie que reciba la marca de su nombre». Aquí está la perseverancia de los santos, los que *guardan los mandamientos de Dios* y la fe de Jesús.

Escena 9 (14: 13-20)

El Hijo del hombre aparece en la segunda venida para segar la cosecha de la tierra.

> Miré, y vi una nube blanca. Sentado sobre la nube, uno semejante al Hijo del hombre, que llevaba en la cabeza una corona de oro y en la mano una hoz aguda.

Se comprueba que el grano (los justos) está en sazón, y que también las uvas (los malvados) están maduras. Se procede a la cosecha de ambos:

> Y otro ángel salió del templo gritando a gran voz al que estaba sentado sobre la nube: «¡Mete tu hoz y siega, [...] pues la mies de la tierra está madura!» [...] y la tierra fue segada.

> Otro ángel salió del templo que está en el cielo, llevando también una hoz aguda. Y salió del altar otro ángel [...] y llamó a gran voz al que llevaba la hoz aguda, diciendo: «¡Mete tu hoz aguda y vendimia los racimos de la tierra, porque sus uvas están maduras!» El ángel metió su hoz en la tierra, vendimió la viña de la tierra.

El énfasis en la adoración

Hemos llegado al final del esbozo, pero, reconsiderando Apocalipsis 12-14 nos damos cuenta de que el verbo 'adorar' aparece no menos de ocho veces, característica que merece un comentario.

1-2. Los hombres «*adoraron* al dragón [...] y *adoraron* a la bestia» (13: 4).

3. «La *adoraron* [a la bestia del mar] todos los habitantes de la tierra cuyos nombres no estaban escritos [...] en el libro de la vida del Cordero que fue inmolado» (13: 8).

4. La bestia de la tierra «hace que la tierra y sus habitantes *adoren* a la primera bestia, cuya herida mortal fue sanada» (13: 12).

5. La bestia de la tierra «engaña a los habitantes de la tierra [...], diciendo a los habitantes de la tierra que le hagan una imagen a la bestia que fue herida de espada y revivió. Se le permitió infundir aliento a la imagen de la bestia, para que la imagen hablara e hiciera matar a todo el que no la *adorara*» (13: 15-15).

6. El primero de los tres ángeles escatológicos extiende a todo el mundo el llamamiento: «*Adorad* a aquel que hizo el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas» (14: 7).

7-8. El tercer ángel advierte: «Si alguno *adora* a la bestia y a su imagen y recibe la marca en su frente o en su mano, él también beberá del vino de la ira de Dios [...]. No tienen reposo de día ni de noche los que *adoran* a la bestia y a su imagen, ni nadie que reciba la marca de su nombre» (14: 9-11).

Estos ocho pasajes muestran que el meollo de la cuestión escatológica implicada por la marca de la bestia es el asunto de la adoración. Mientras el "primer ángel" llama la atención a todos los habitantes de la tierra sobre las bellezas del evangelio, la realidad del juicio y la verdad de que Dios es, verdaderamente, el Creador del cielo y de la tierra, la "tri-

nidad" infernal del dragón, la bestia surgida del mar y la bestia surgida de la tierra está atareada engañando a la humanidad con la degradante falsedad de que tiene el poder de crear algo a su propia imagen e insuflar en ella el aliento de vida, igual que Dios formó al hombre en Génesis a su imagen y sopló en él el aliento de vida. La trinidad infernal forma, en efecto, una imagen y le insufla vida, pero solo porque «se le permitió» hacerlo (13: 15), y el resultado es una entidad rebelde, feroz y mortífera.[9]

Resumen

Con este estudio escena por escena de la visión IV (Apoc. 12-14) hemos conseguido aprender mucho sobre la marca de la bestia.

Un fenómeno escatológico. En cuanto al *momento* en el que la marca de la bestia ha de ser impuesta sobre las personas, hemos observado que será *después* de que el dragón haya protagonizado su guerra en el cielo y haya sido expulsado (escena 2), *después* de que el dragón haya atacado al bebé de la mujer (escena 1), *después* de que el dragón haya dado su poder, su trono y su autoridad a la bestia (escena 4), *después* de los 1,260 años de persecución (escenas 1, 3, 5), *después* de la recepción de la herida mortal (escenas 4, 5), *después* de la curación de la herida mortal (escenas 4, 6) y *después* de que se erija la imagen de la bestia (escena 6); y se experimentará en el momento, o después de él, en que los tres ángeles anuncien la llegada del juicio final y presenten su alarmante advertencia sobre la marca (escena 8) e inmediatamente *antes* de la venida del Hijo del hombre para la siega final (escena 9). Llegamos a la conclusión de que la marca de la bestia es un fenómeno del tiempo del fin.

Su naturaleza básica. En lo referente a la *naturaleza* de la marca de la bestia, hemos observado que está asociada con la indebida adoración de la bestia, al igual que con la indebida adoración del dragón y de la imagen de la bestia (escenas 5, 6), en contraposición con la verdadera adoración del Creador (mensaje del primer ángel, escena 8). También hemos visto que la marca de la bestia tiene que ver con el quebrantamiento de los mandamientos.

Sabemos que la marca de la bestia tiene que ver con el quebrantamiento de los mandamientos porque (a) la escena del santuario que introduce la división del gran conflicto se centra en los mandamientos

9. *God Cares* 2: 415.

(«el arca de su pacto se dejó ver»), porque (b) la bestia ataca la morada de Dios, el santuario celestial donde puede verse «el arca de su pacto» y porque (c) el único pueblo que *no* recibe la marca de la bestia es definido dos veces (en 12: 17 y 14: 12) como *los que guardan* los mandamientos. A partir de estas observaciones, llegamos a la conclusión de que la marca de la bestia es una señal de rebelión contra Dios y su santuario, a la par que constituye desobediencia a su ley.

Además, en cuanto a la naturaleza de la marca de la bestia, hemos observado que está identificada con el "nombre" de la bestia (escena 6 y escena 8, el mensaje del tercer ángel) en contraposición con el "nombre" del Cordero, que está en la frente de los 144,000 (escena 7). En la Biblia, el nombre se asocia habitualmente con el carácter. Cuando Dios proclamó su "nombre" en Éxodo 34, expresó en la proclamación que su carácter es compasivo y misericordioso.

El nombre de Jacob significaba "suplantador" o "tramposo". Cuando venció, su nombre se cambió a Israel, "príncipe de Dios" (Gén. 25: 26; 32: 28). Jesús llamó "Pedro" a Cefas, porque era como una piedra (Juan 1: 42). Etcétera. Reflexionando sobre el carácter de la bestia según se presenta en Apocalipsis 12-14, observamos que la bestia no solo se rebeló contra Dios, sino que también persiguió a su pueblo. Por lo tanto, llegamos a la conclusión de que, por cuanto la marca de la bestia es lo mismo que su nombre (Apoc. 13: 17), las personas que lleven su marca serán individuos que, como ella, no solo se rebelan contra Dios y su morada, sino que también son partícipes de la persecución del auténtico pueblo de Dios.

La reflexión sobre las cosechas maduras del final de Apocalipsis 14 nos lleva a ver en los caracteres (los nombres) de los dos grupos una polarización absoluta y una maduración completa. Las uvas están maduras; la mies está perfectamente madura. Los adoradores de Dios escogieron por fe aceptar la gracia santificadora de Cristo hasta que han llegado a ser, misericordiosa e invenciblemente, como Jesús. Los adoradores de la bestia adoptaron sus atributos hasta que ellos mismos devinieron, voluntaria e inmutablemente, como la bestia.

La marca fuera de la visión IV

Hasta ahora hemos limitado nuestro estudio de la marca de la bestia a Apocalipsis 12-14, porque ahí se habla fundamentalmente de la bestia y de su marca. Sin embargo, en otros cuatro pasajes

del Apocalipsis también se hace alusión a la marca. Además, puede aprenderse mucho sobre la marca considerando el "sello" de Dios en el Apocalipsis y sus "señales" en el Antiguo Testamento.

La marca en Apocalipsis 15-20

En Apocalipsis 15-20 se hace alusión cuatro veces a la marca de la bestia, expresamente o por clara inferencia:

Apocalipsis 15: 2. Las personas (los 144,000) que un día estarán de pie sobre el mar de vidrio, entonando el cántico victorioso de Moisés y del Cordero, serán las que hayan «vencido a la bestia, a su imagen y al *número* de su *nombre*». Recordamos que el número y el nombre de la bestia son lo mismo que su marca: «y que nadie pueda comprar ni vender, sino el que tenga la *marca*: el *nombre* de la bestia o el *número de su nombre*» (13: 17, LBA).

Por ello, Apocalipsis 15: 2, en comparación con la escena 7 (14: 1-5), confirma que cualquiera que reciba la marca de la bestia quedará excluido de los 144,000.

Apocalipsis 16: 2. La primera de las siete plagas postreras hace que se extienda «una úlcera maligna y pestilente sobre los hombres que tenían la marca de la bestia y que adoraban su imagen». Por cuanto las siete postreras plagas caen sobre personas que viven en el tiempo del fin,[10] tenemos aquí evidencia confirmatoria de que la marca de la bestia es

10. No discutiremos aquí la distinción entre las trompetas y las plagas. Ya el 17 de abril de 1855, en la pág. 209 de la *Review and Herald* de esa fecha, J. N. Andrews señaló que las siete postreras plagas eran idénticas a la ira de Dios que ha de producirse durante la *séptima* trompeta. Y once años antes, en *A Word to the "Little Flock"* [Una palabra para el "pequeño rebaño"] (1846), Jaime White demostró que las plagas eran todas futuras (a diferencia del punto de vista que había sostenido William Miller en el sentido de que las plagas comenzaron con la Reforma y de que solo la última o las dos últimas eran aún futuras). En tiempos más recientes, Kenneth A. Strand, *Interpreting the Book of Revelation* [Interpretación del libro de Apocalipsis], 2ª ed., revisada y ampliada de *The Open Gates of Heaven* [Las puertas abiertas del cielo], 1970, 1972 (Worthington, Ohio, 1976, 1979) ha demostrado con gran destreza que las trompetas pertenecen a la mitad *histórica* del Apocalipsis (capítulos 1-11), que se extienden desde la época del profeta a la segunda venida, mientras que las plagas pertenecen a la mitad *escatológica* del libro (capítulos 15-22). He demostrado lo mismo, basándome en la argumentación de Strand, en *God Cares* 2: 54-62, 421-25. La marca de la bestia es un fenómeno del tiempo del fin. La primera plaga, que cae después

un fenómeno escatológico. También resulta útil la comparación con el mensaje del tercer ángel, porque ese mensaje dice que quien reciba la marca de la bestia «beberá del vino de la ira de Dios, que ha sido vaciado puro en el cáliz de su ira», y Apocalipsis 15: 1 señala que la ira de Dios se derrama con toda su intensidad en las siete postreras plagas.[11] La marca de la bestia tiene que ser algo muy maligno para despertar semejante justa indignación de parte de nuestro amante Padre celestial.

Apocalipsis 19: 20. Al comienzo del milenio, la bestia con cuernos de cordero, aquí denominada «el falso profeta»,[12] que engañaba a la gente para que adorara a la bestia del mar y recibiera su marca, ha de ser arrojada junto con la bestia marina al lago de fuego.

Apocalipsis 20: 4. Las personas que se sientan en tronos durante los mil años serán los que *no* han recibido la marca de la bestia.

Después de este pasaje (20: 4), no hay referencias adicionales a la marca de la bestia. No hay referencia a la misma entre los resucitados al final de los mil años. La bestia del mar, cuyo carácter (o cuyo nombre) es la marca de la bestia, y el falso profeta (la bestia de la tierra), que impuso coactivamente la marca de la bestia, son destruidos ambos al

---

de que se cierre el santuario celestial en el mismísimo final del tiempo del fin, cae sobre personas que en ese mismo momento llevan la marca de la bestia.

11. Apocalipsis 15: 1, en la RV95 y otras traducciones, dice que en las plagas se "consuma" la ira de Dios, pero verter así la palabra en cuestión debe de ser un error, por cuanto el temible castigo del final del milenio es aún futuro. La palabra clave subyacente en griego se traduce en 2 Cor. 12: 9 por "se perfecciona": «Mi poder *se perfecciona* en la debilidad». ¡La gracia de Dios no "se consumó" en la debilidad de Pablo! Actuó con plena potencia para satisfacer la necesidad de Pablo. La idea de Apoc. 15 es que, en las plagas, la ira de Dios se derrame con plena intensidad, sin aditivos ni disolución. Lo que se derrama es cien por cien ira perfecta pura.
12. La bestia con cuernos de cordero surgida de la tierra es denominada "bestia" únicamente cuando se la ve por vez primera (Apoc. 13: 11). Como tal, redondea los tres animales de Apoc. 12-14 como (1) el gran dragón rojo, (2) la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar y (3) ella misma, la bestia con cuernos de cordero surgida del mar. En lo sucesivo, la bestia surgida de la tierra es denominada «el falso profeta». En Apoc. 16: 13 salen ranas de las bocas «del dragón, [...] de la bestia y [...] del falso profeta». En Apoc. 19: 20 es capturada «la bestia» y, con ella, «el falso profeta» que había obrado señales para engañar al pueblo para que recibiera su marca. En Apoc. 20: 10, «el diablo» (que en 12: 9 es identificado con el dragón) es arrojado al lago de fuego, donde anteriormente habían sido arrojados «la bestia» y «el falso profeta».

comienzo del milenio. Durante el milenio, del trío impío solo queda el dragón. Y al final del milenio, el dragón es denominado por su verdadero nombre: sencillamente, "Satanás". Despojado de sus pretensiones y de las diversas máscaras bestiales que ha llevado, Satanás se yergue desnudo en su rebelión, igual que sus miserables seguidores. Dios nos libre de su suerte.

Marcas y sellos en los tiempos bíblicos

Pueden resultar de utilidad unas palabras generales sobre las marcas y los sellos en los tiempos bíblicos. El gobierno romano, que estaba en el poder en los tiempos del NT, marcaba a menudo a los condenados. En ocasiones, también marcaba a los reclutas del ejército, normalmente con la abreviatura tatuada del nombre del emperador reinante. A veces, los amos marcaban en la frente a los esclavos fugitivos reincidentes con las letras *FUG*, abreviatura de *fugitivus* o fugitivo. (La idea de que los esclavos eran ejecutados de manera rutinaria en los tiempos del NT no es auténtica). «El esclavo era marcado en la frente», dice el *Theological Dictionary of the New Testament* [Diccionario teológico del Nuevo Testamento], «y el soldado era marcado normalmente en la mano»:[13] «en la mano derecha o en la frente», como en Apocalipsis 13: 16, 17.

Leemos que «los sirios se consagraron a los dioses Hadad y Atargatis mediante signos grabados en la muñeca o en el cuello». Los adoradores de otros dioses recibían marcas en otras partes del cuerpo. El antiguo historiador Heródoto dice que un esclavo fugitivo que recibió la marca de Hércules en cierto templo de Egipto se convirtió en esclavo del dios, y que incluso se prohibió a su amo anterior que le pusiera una mano encima.[14] De modo que una marca podía ser la señal propia de un siervo de un dios y una garantía de la protección del dios. En la visión de Ezequiel 9: 1-8, todos los habitantes de Jerusalén habían de morir durante la invasión de Nabucodonosor, salvo las personas sinceras y fervientes que recibieran la marca protectora

13. Kittell, *TDNT* 7: 659. Para varias referencias a las marcas en los esclavos, véase Thomas Wiedemann, *Greek and Roman Slavery* [La esclavitud grecorromana] (Baltimore, 1981), esp. 193-94.
14. Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, ii.113 (Barcelona, 1962), 126-27; *cf.* Kittell, *TDNT* 7: 660.

de Dios en la frente. Los "siervos" de Dios que reciben su "nombre" y su "sello" en la frente en el tiempo del fin están protegidos de las siete plagas postreras.

La palabra griega común para las marcas corporales de las que venimos hablando era στίγμα [*stigma*]. Otras palabras usadas eran σημεῖον [*sēmeion*], σφραγίς [*sfragis*] y χάραγμα [*jaragma*]. En los textos bíblicos donde se dan realmente los términos, se usa *sfragis* para el "sello" de Dios y *jaragma* para la "marca" de la bestia, pero la investigación demuestra que, en la práctica de la usanza griega general, todos los términos eran más o menos intercambiables.[15]

El sello de Dios

Apocalipsis habla de dos grupos que portan dos insignias diferentes: los 144,000, que llevan el sello de Dios (que es equivalente a su nombre) y aquellos que reciben la marca de la bestia (que es equivalente al nombre de la bestia). Las personas que reciben la marca de la bestia adorarán a la bestia y a su imagen. Los que que reciben el sello de Dios son los individuos que responderán positivamente al llamamiento de adorar a Dios hecho por el primer ángel, los cuales son descritos en el mensaje del tercer ángel como los santos que guardan los mandamientos de Dios.

Así, los "santos" (14: 12) del tercer mensaje son el "remanente" (12: 17) de la mujer, los que guardan los mandamientos de Dios, y quienes son perseguidos por el enfurecido dragón. Una de las formas en las que el dragón persigue a estos observadores de los mandamientos es mediante los esfuerzos de la bestia con cuernos de cordero, que ordena a todo el mundo que adore la bestia y su imagen, so pena de que se le deniegue el derecho a comprar y vender.

Las dos señales de Dios en el Antiguo Testamento

En los tiempos del AT, Dios marcó a su pueblo con dos señales religiosas: la circuncisión ritual y el sábado.

La circuncisión. La circuncisión ritual, dada en su origen a Abraham como señal o símbolo del pacto, se convirtió con el paso del tiempo, lamentablemente, en poco más que una distinción étnica. Según Pablo,

15. Véase Kittell, *TNDT* 7: 658.

dejó de tener significado salvífico cuando el pueblo judío, como grupo étnico, dejó de ser el único pueblo escogido por Dios (Gál. 5: 1-6; 6: 15-16).

El sábado. La otra señal, el sábado, fue otorgada a toda la raza humana en la creación. «El sábado fue hecho por causa del hombre», por causa de la humanidad (Mar. 2: 27). Así, fue ofrecido al pueblo judío cuando su raza apareció en escena. Dios dijo a los israelitas en el monte Sinaí: «En verdad vosotros guardaréis mis sábados, porque es una *señal* entre mí y vosotros por vuestras generaciones, para que sepáis que *yo soy Jehová que os santifico.* [...] Para siempre será una *señal* entre mí y los hijos de Israel, porque en seis días hizo *Jehová los cielos y la tierra*, y en el séptimo día cesó y descansó» (Éxo. 31: 12-17).

El sábado es una señal que muestra que Dios nos hizo y que nos santifica o nos renueva.

El marco de la declaración de Dios en el Sinaí fue impresionante. Hubo «truenos y relámpagos, una espesa nube cubrió el monte y se oyó un sonido de bocina muy fuerte [...] y todo el monte se estremecía violentamente» (Éxo. 19: 16-18). Cuando se completó el tabernáculo, modelo terrenal del santuario celestial (y precursor del templo de Salomón), Dios hizo que Moisés colocase un ejemplar de los Diez Mandamientos, grabados en piedra, dentro del "arca del pacto" (o "arca del testamento") en la estancia más interior del tabernáculo, el lugar santísimo.[16]

En la escena en el santuario que introduce la visión IV (11: 19 – 14: 20) se abrió el templo celestial para que Juan el revelador pudiera ver hasta su interior. Ve el «arca de su pacto». Cuando miró, hubo «relámpagos, voces, truenos, un terremoto y granizo grande».

Evidentemente, ¡Dios devolvía a Juan al monte Sinaí! Dios también nos llama a volver al monte Sinaí, de vuelta al santuario, de vuelta a Jesús nuestro Sumo Sacerdote, a los Diez Mandamientos y al sábado.

Ahora bien, ¿qué decir sobre el sello de Dios? En los tiempos antiguos, la gente firmaba sus documentos de la misma forma en que los sellaba. Los estampaba con un sello, o anillo de sello. De modo que "firmar" y "sellar" eran lo mismo. La "firma" de Dios en la frente de los 144,000 es lo mismo que su "sello" y lo mismo que su "nombre".

16. Véase Éxo. 32: 15, 16; 25: 16, 21; Núm. 10: 33.

Abraham Lincoln, Presidente, Estados Unidos.

John Smith, Director, Primer Banco Federal.

Dios firmó su nombre de esa manera en el cuarto mandamiento: "Jehová Dios, Creador, Cielo y tierra".

«Acuérdate del sábado para santificarlo. [...] El séptimo día es de reposo para *Jehová, tu Dios*; [...] porque en seis días *hizo Jehová los cielos y la tierra*, el mar, y todas las cosas que en ellos hay, y reposó en el séptimo día; por tanto, Jehová bendijo el sábado y lo santificó» (Éxo. 20: 8-11).

El "sello" de Dios en el Apocalipsis es lo mismo que la "señal" de Dios en el AT; es el sábado debidamente observado como testimonio de la naturaleza creadora de Dios y como prueba de su capacidad recreadora, su papel de santificador.

Entonces, ¿qué es la marca de la bestia? Mucho tiempo antes de que hubiera adventistas del séptimo día, Sir Isaac Newton observó que la marca de la bestia y el sello de Dios son opuestos entre sí.[17] Es posible que no fuera el primero en hacerlo, porque es palmario que, como hemos visto más arriba, los 144,000 que reciben el sello de Dios, en el tiempo del fin, están diferenciados por completo de las personas que reciben la marca de la bestia.

Hemos observado que quienes reciben el sello adoran a Dios y guardan sus mandamientos, mientras que los que portan la marca de la bestia desobedecen los mandamientos de Dios y adoran a la bestia y a su imagen. La adoración de Dios y la obediencia a los mandamientos de Dios son características prominentes de nuestro estudio de la marca de la bestia.

Como acabamos de observar, la Biblia demanda un *día* semanal de adoración: el sábado del cuarto mandamiento, ordenado en honor del Creador del cielo y de la tierra. En Apocalipsis 14, el ángel que extiende a la gente el llamamiento a adorar a Dios lo identifica con el Creador del cielo y de la tierra, y casi cita el cuarto mandamiento. Después, otro ángel identifica al pueblo que responde positivamente a ese llamamiento como los santos que guardan los mandamientos de Dios y dice que quienes responden negativamente, adorando a la bestia,

17. Véase *Los adventistas del séptimo día responden preguntas sobre doctrina* (Miami, Florida, 2008), 162.

reciben la marca de la bestia. Es inconfundible la inferencia de que la marca de la bestia tiene algo que ver con la falsa adoración en un día distinto del sábado.

Según Daniel 7: 25, el cuerno pequeño, que, como la bestia (su homólogo en Apocalipsis 13), había de perseguir al pueblo de Dios durante los 1,260 días, no solo perseguía y blasfemaba, sino que pensó «en cambiar los tiempos y la ley». No intentó eliminar los Diez Mandamientos, sino únicamente modificarlos o cambiarlos, negándose de paso a obedecer lo que Dios había demandado expresamente. He aquí un paralelo con la negativa de la bestia a adorar a Dios y guardar sus mandamientos.

La marca de la bestia y el carácter personal

Hemos reconocido que la marca de la bestia es lo mismo que su nombre (13: 17); por ello, las personas que reciben la marca de la bestia en la frente o en la mano tienen el nombre de la bestia en la frente o en la mano. En cambio, los 144,000 guardadores de los mandamientos están de pie en el monte Sion con el nombre del Cordero y el nombre de su Padre en la frente (14: 1).

Recordamos que el sábado del cuarto mandamiento, como "señal" y "sello" de Dios, fue dado como medio especial para ayudar a los adoradores de Dios a desarrollar caracteres como el de él. Concluimos que la recepción de la marca de la bestia conlleva un desarrollo negativo del carácter, el cultivo de un carácter semejante al de la bestia, que quebranta el mandamiento del sábado, blasfema de Dios y su santuario y persigue al verdadero pueblo de Dios.

Identificación de la bestia

Hemos prestado mucha atención al contenido de Apocalipsis 12-14 y a lo que la Biblia dice sobre la marca de la bestia y su contrario, el sello de Dios. Para identificar la marca de la bestia con la mayor certeza posible es apropiado que realicemos un estudio minucioso de la bestia que surge del mar, la bestia de la «marca de la bestia». Hacerlo requiere que prestemos atención a Daniel 7, Mateo 24 y 2 Tesalonicenses 2, así como al Apocalipsis.

Al efectuar esta comparación, somos fieles a nuestros principios hermenéuticos de que (1) dado que las Escrituras en su conjunto están inspiradas por Dios, una parte de las mismas puede usarse de forma

legítima para explicar otra parte; y (2) puesto que los temas de Daniel, Mateo 24-25 y 2 Tesalonicenses 2 están estrechamente vinculados con los temas del Apocalipsis, aunque no sean idénticos en sus detalles, son potencialmente útiles para interpretar el Apocalipsis y también por sus propias aportaciones.

Características identificativas de la bestia del mar (Apoc. 13)

Introducción descriptiva.

1. Su cuerpo multiforme está compuesto de partes de las cuatro bestias de Daniel 7, con el mismo número total de cabezas y de cuernos (vers. 2).

2. Tiene coronas en sus diez cuernos, pero ninguna en sus siete cabezas (vers. 1).

Comienzos/durante los 42 meses.

3. El dragón le da «poder», «gran autoridad» y el «trono» del propio dragón (vers. 2).

4. Recibe adoración (vers. 4, 8).

5. Pronuncia «arrogancias y blasfemias» contra el «nombre» de Dios y contra su «tabernáculo» (vers. 5, 6).

6. Hace «guerra contra los santos» y los vence (vers. 7).

7. Se le permite actuar durante 42 meses (vers. 5).

8. Experimenta una «cautividad» y una «herida mortal» «de espada» (vers. 3, 10, 14).

Tras los 42 meses (escatológico).

9. Su herida es sanada.

10. En respuesta a la propaganda engañosa y obradora de milagros de la bestia de la tierra, acepta la adoración coactiva de casi todos los habitantes de la tierra (vers. 11-17).

11. Coopera con el dragón y el falso profeta (la bestia de la tierra) en la propagación de las mentiras que congregan a los reyes y a los ejércitos del mundo para la batalla de Armagedón (16: 13-15).

12. Tiene una marca, que la bestia de la tierra impone a la gente, y tiene un número: 666 (vers. 16-18).

13. En la segunda venida, es arrojada al lago de fuego en compañía del falso profeta (la bestia surgida de la tierra) (19: 20).

Características identificativas del cuerno pequeño (Dan. 7)

Antes *de los 1,260 días.*

1. Surge de la «cuarta bestia» (vers. 8, 24).

2. Aparece después de que aparezcan en escena otros diez cuernos (vers. 24).

3. Es «pequeño» cuando se lo ve por vez primera, pero, con el tiempo, parece «más grande que sus compañeros» (vers. 8, 20).

4. Derriba «a tres reyes», de modo que, cuando surge, «tres cuernos de los primeros» son arrancados de raíz (vers. 8, 24).

Durante *los 1,260 días.*

5. Tiene «ojos como de hombre y una boca que hablaba con gran insolencia», y habla «palabras contra el Altísimo» (vers. 8, 25).

6. Ha de quebrantar «a los santos del Altísimo» (vers. 25).

7. Ha de pensar «en cambiar los tiempos y la ley» (vers. 25).

8. Se le conceden poderes especiales durante «tiempo, tiempos y medio tiempo» (vers. 25).

Tras los 42 meses (escatológico).

9. Después «el tribunal se sentará» y le quitará su dominio (vers. 26, LBA).

10. En último término, es «aniquilado y destruido» (vers. 26).

Elementos afines en la profecía de Cristo (Mat. 24)

1. La segunda venida no ocurrirá sino hasta que se cumplan las palabras «Muchos [creyentes][18] tropezarán entonces y caerán, y se traicionarán unos a otros, y unos a otros se odiarán» (vers. 10, LBA).

2. En algún momento, ha de verse en el lugar santo, el templo de Dios, la «abominación desoladora» (una falsa entidad religiosa que causa desolación y que en Lucas 21: 20 se refiere a ejércitos desoladores que rodean Jerusalén) de la que habló el profeta Daniel (vers. 15).

Durante los "días" de la gran tribulación.

3. Ha de haber una «gran tribulación, cual no la ha habido desde el principio del mundo hasta ahora, ni la habrá» (vers. 21).

4. «Por causa de los escogidos», quienes de otro modo no quedarían con vida, los «días» de la tribulación han de ser acortados (vers. 22).

Después de «aquellos días» de la gran tribulación (escatológico).

5. «Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días», han de aparecer señales en el sol, la luna y las estrellas (vers. 29).

6. Seguidos finalmente por la segunda venida (vers. 29, 30).

Elementos afines en la profecía de Pablo (2 Tes. 2)

1. La segunda venida de Cristo no ocurrirá sino hasta que produzca, en primer lugar, la «rebelión» (la "apostasía" en griego) (vers. 3, NVI).

Antes del «debido tiempo».

2. «Ya está en acción [en los días de Pablo] el misterio de la iniquidad» (vers. 7).

3. El «hombre de pecado» ha de ser revelado (vers. 3, 8).

4. De momento (en los días de Pablo), el que «al presente lo detiene» evita el pleno desarrollo del misterio de la iniquidad y seguirá haciéndolo hasta que «sea quitado de en medio» (vers. 7).

18. La palabra 'creyentes' se ha añadido aquí porque solo los creyentes pueden "caer". Los no creyentes ya están en un estado caído.

5. Pero «el hombre de pecado» será revelado «a su debido tiempo» (vers. 6).

Más tarde, «a su debido tiempo».

6. «Se manifestará aquel impío» y se desarrollará el misterio de la iniquidad (vers. 7).

7. El inicuo «se sienta en el templo de Dios como Dios, haciéndose pasar por Dios» (vers. 4).

Probablemente escatológico, involucrando a personas que ya han escogido rechazar la verdad.

8. El inicuo obrará «por la acción poderosa de Satanás», con poder y «prodigios falsos y [...] toda especie de maldades, que seducirán a los que están en vías de perdición, por no haber acogido el amor de la verdad», Dios envía «una poderosa fuerza seductora que los lleva a creer en la mentira, de suerte que acaben condenados todos los que no creyeron en la verdad» (vers. 9-12, SA).

Escatológico.

9. Cristo, en su segunda venida, destruirá al inicuo (vers. 8).

Observaciones

Una lectura casual de estas cuatro listas basta para justificar la conclusión de muchos comentaristas según la cual las cuatro profecías se refieren a la misma entidad y la bestia de la «marca de la bestia» es lo mismo que el cuerno pequeño de Daniel 7, que la abominación desoladora de Mateo 24 y que el «hombre de pecado» y el «misterio de la iniquidad» de 2 Tesalonicenses 2.

Es evidente que Mateo 24 y 2 Tesalonicenses 2 están relacionados entre sí, por sus referencias a una apostasía venidera, a limitaciones temporales y a la segunda venida. Ambos se refieren a algo maligno que usurpa la morada de Dios (el "templo", 2 Tes. 2; el "lugar santo", Mat. 24).

Es claro que Daniel 7 y el Apocalipsis mantienen una referencia mutua, con sus referencias a cuatro bestias (Dan. 7) y a una bestia compuesta de las mismas cuatro bestias (Apoc. 13), a siete cabezas y a diez

cuernos, a la blasfemia, a la persecución, a la usurpación de las prerrogativas más excelsas de Dios (su ley, Dan. 7; su morada, Apoc. 13) y con la especificación del mismo marco temporal («tiempo, tiempos y medio tiempo», Dan. 7; 42 meses, Apoc. 13).

Que Mateo 24 está vinculado con Daniel está indicado expresamente por la referencia de Cristo a la conducta del sacrilegio desolador del «que habló el profeta Daniel».

Las cuatro profecías se circunscriben en un marco temporal que se extiende hasta el tiempo del fin, y las cuatro se ocupan de un poder que había de usurpar las prerrogativas únicas de Dios.

Por cuanto las cuatro profecías están vinculadas entre sí de forma significativa y parecen solaparse, estamos justificados por la regla de la economía en buscar su objetivo en una única entidad. Con esta premisa, los datos pueden recopilarse de forma razonable en un único escenario similar a lo que sigue:

Antes de los 1,260 días (los 42 meses, los días, el tiempo). (1) En la cabeza de la cuarta bestia, (2) después de que las cuatro bestias hayan aparecido, así como (3) después de que se hayan observado diez cuernos y (4) después de que se hayan observado coronas en los diez cuernos, había de aparecer una entidad que (5) combinaba los atributos de las cuatro bestias de Daniel 7 y que también (6) constituiría un movimiento de flagrante apostasía. Antes de que floreciera, sería presagiada por (7) el «misterio de la iniquidad», estando (8) restringida su potencialidad más vigorosa por un detenedor anónimo.

Durante los 1,260 días (los 42 meses, los días, el tiempo). Más tarde, (9) una vez quitado el detenedor, la entidad maligna (10) arrancaría tres de los otros cuernos, (11) recibiría del dragón su legitimidad, su poder y su centro de operaciones («trono»), y (12) aumentaría en tamaño de forma notoria hasta que fuera manifiestamente mayor que los otros cuernos. Incluso (13) adoptaría rasgos faciales humanos que usaría (14) para blasfemar contra Dios. (15) Reivindicaría con éxito la propia adoración (16) como si de Dios se tratase, llegando incluso a tramar (17) la entrada en la morada de Dios (su templo o su santuario), (18) a sentarse en el trono de Dios y a alterar las leyes de Dios («cambiar los tiempos y la ley»). (20) Dirigiría una horrible persecución contra los santos de Dios, matando a muchos, pero, por la gracia de Dios, (21) esa persecución se limitaría a «tiempo, tiempos y medio tiempo» o «cuarenta y dos meses».

Después de los 1,260 días (los 42 meses, los días, el tiempo). La terminación de sus días de persecución sería seguida de inmediato por (22) prodigios astronómicos, (23) una cautividad y una herida con vocación de mortal causada a espada y (24) y el comienzo de las deliberaciones del juicio. Pero (25) su herida mortal sanaría y (26) se le permitiría una última aventura consistente en la realización de sobrecogedores milagros engañosos, juntando al mundo en Armagedón en cooperación con el dragón y con la bestia de la tierra, la cual impondría la marca de la bestia a la gente, y después, finalmente, (27) Cristo aparecería para destruirla por completo.

Presentaremos estos elementos identificativos más plenamente en la sección siguiente con el título "La bestia como el catolicismo romano".

Resumen

De momento, hemos hecho poco más que leer la Biblia con reflexión. Nos hemos adherido a nuestro principios interpretativos, permitiendo que toda la Biblia explique sus partes, reconociendo que las primeras cuatro profecías fundamentales del Apocalipsis discurren desde la época del profeta hasta el tiempo del fin, valiéndonos de la organización literaria del Apocalipsis, etcétera.

Hemos llegado a la conclusión de que la bestia de la «marca de la bestia» es análoga a la carrera del cuerno pequeño de la cuarta bestia de Daniel 7, al tiempo que había de contar con el respaldo del dragón de Apocalipsis 12. Había de blasfemar, perseguir y usurpar las prerrogativas de Dios durante un período de 1,260 días, después de los cuales había de sufrir un eclipse. Pero había de revivir inmediatamente antes de su destrucción definitiva en la segunda venida y durante ese intervalo de reanimación volvería a engañar y a perseguir, a imponer nuevamente la falsa adoración y a reunir a la gente en Armagedón, mientras la bestia de la tierra impondría a todos sus seguidores la «marca de la bestia».

Hemos descubierto que la marca de la bestia es un fenómeno escatológico de extrema gravedad. Aceptarla provocará la ira de Dios en grado sumo y, desde luego, privará del cielo a las personas. La naturaleza de la marca es el carácter de las personas que maduran en su rebeldía, empeñadas en luchar contra Cristo, en desobedecer los mandamientos de Dios, en blasfemar contra el Creador y su santuario

celestial y en procurar obligar al auténtico pueblo de Dios, so pena de muerte, a desobedecer a Dios en compañía de las mismas. El aspecto específico del quebrantamiento de los mandamientos en que hay que fijarse en especial es la violación de la señal y el sello sagrados de Dios, el sábado.

El catolicismo romano y los Estados Unidos

Esquema de la sección

I. Introducción

II. La bestia como el catolicismo romano

III. Roma, principal exponente de la observancia dominical

IV. Los Estados Unidos y la marca

V. ¿Qué importancia tiene?

Introducción

Ya en el siglo XIV d.C., como muy tarde, se percibió que la bestia del mar en Apocalipsis 13, la bestia de la «marca de la bestia», era el catolicismo romano. Los comentaristas que han expresado esta percepción incluyen a John Purvey (colega de Wiklef), Andreas Osiander, Nokolaus von Amsdorf, Heinrich Bullinger y Nicholas Riddley (reformadores todos de sobra conocidos), Sir Isaac Newton (científico británico), Sir John Napier (matemático escocés), John Cotton (predicador norteamericano antiguo), Timothy Dwight (decano de Yale) y varias personas famosas más. Era la percepción normal durante el despertar internacional centrado en el segundo advenimiento, y sigue siéndolo entre los adventistas del séptimo día. Sin embargo, debería destacarse que ningún comentarista antes del surgimiento del adventismo aplicó la marca de la bestia específicamente al asunto del sábado y el domingo.[19]

Uno de nuestros principios interpretativos sostiene que, dado que Dios no hace acepción de personas (Hech. 10: 34) y la profecía no es de interpretación privada (2 Ped. 1: 20), se sigue que las interpretaciones proféticas ofrecidas por los estudiosos de la Biblia en el pasado no deberían obviarse en la actualidad. A la vez, recordamos

19. La lista y la observación aparecen en *Los adventistas del séptimo día responden preguntas sobre doctrina* (Miami, Florida, 2008), 161-63, basados en información contenida en LeRoy Edwin Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers* [La fe profética de nuestros padres], 4 tomos (Washington, DC, 1946–1954).

que la comprensión humana de la verdad es progresiva y que algunos aspectos de las profecías de Daniel fueron cerrados por Dios hasta el fin de los 1,260 días (Dan. 12; Apoc. 10).

La porción de la profecía de la marca de la bestia que no se dedujo hasta el siglo XIX es la parte que aborda el asunto del sábado y el domingo. Presentaremos este aspecto algo más adelante. Ahora deseamos examinar la convicción muy generalizada de que la bestia es el catolicismo romano.

Respetamos con razón esta posición sobre la base de nuestro séptimo principio interpretativo. Con todo, es natural que tengamos que examinarla.

Los principales puntos de vista alternativos en la actualidad son el preterista, que mantiene que la bestia fue uno o más emperadores romanos (por ejemplo, Nerón), y el dispensacionalista-futurista, que mantiene que la bestia es un dictador mundial que se espera que aparezca durante la "septuagésima semana" de Daniel 9.

Sin embargo, no se conoce de Nerón ni de ningún otro emperador romano que haya impuesto una marca en la gente para recibir su adoración; y la fractura de las setenta semanas ha quedado desacreditada en otro lugar de esta colección sobre Daniel y el Apocalipsis.

Si buscamos otras posibilidades, debemos guiarnos por nuestros principios interpretativos. Cualquier posibilidad deberá cuadrar en la postura historicista del "día por año" y ubicarse en una zona habitada por la mayoría del pueblo que adora al Dios verdadero o que tenga un fuerte impacto sobre él. Es probable que se piense en el Imperio otomano. Sustituyó al Imperio romano de Oriente de forma muy similar a como la Iglesia Católica Romana sustituyó al Imperio de Occidente, a la vez que tuvo un gran impacto en el devenir de la cristiandad. Sin embargo, tal sugerencia debe ser rechazada. En ningún caso puede aceptarse una descripción según la cual Roma "diera" Constantinopla a los otomanos, que lucharon denodadamente por largo tiempo para obtenerla. Y el Imperio otomano, por extenso y duradero que fuera, no se sostuvo por 1,260 años, sino por menos de la mitad, de 1326 a 1923.

Entonces, ¿es el catolicismo romano la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar? Los científicos se distinguen por seguir el método según el cual se parte de una hipótesis para luego seguir con su verificación. A los investigadores de la Biblia no debería negárseles esa misma posibilidad.

Nos detenemos en la identidad de la bestia no porque no se haya hecho bien la labor en otros lugares, porque sí se ha hecho, sino con la esperanza de añadir algunas consideraciones nuevas y porque algunas personas que se creen historicistas han empezado recientemente a cuestionar tal identificación. En esta sección nos limitaremos a lo más destacado, pero presentaremos datos y evaluaciones adicionales en la tercera sección de este capítulo.

La bestia como el catolicismo romano

La romanidad de la bestia surgida del mar

Los comentaristas han acertado al entender que la bestia con cuerpo de leopardo era romana. Ello está implícito, en primer lugar, en su relación con el gran dragón rojo de Apocalipsis 12 y también en sus vínculos con las bestias y los cuernos de Daniel 7.

El gran dragón rojo, que da su poder, su trono y gran autoridad a la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar (Apoc. 13: 2), es el Imperio romano. Sin duda, en 12: 9 el dragón es presentado como «Diablo y Satanás». Sin embargo, está claro que también se refiere al Imperio romano, que hace de máscara del diablo. Históricamente, la entidad que «se paró frente a la mujer [...], a fin de devorar a su hijo tan pronto como naciera» (12: 4) fue Herodes en primera instancia y Pilato en la segunda, actuando ambos —uno como rey local; el otro como procurador— bajo la autoridad del Imperio romano.

Asimismo, el cuerno pequeño de Daniel 7 surgió de la cuarta bestia, es decir, como una especie de extensión del Imperio romano. Y hemos visto en la sección anterior que el cuerno pequeño y la bestia del mar simbolizan el mismo poder o la misma entidad.

Definición de 'Roma' y de 'romano'

Cuando leemos que los ejércitos que entregaron Roma al papado estaban destacados en Constantinopla, es fácil confundirse. Por ello, es pertinente una breve explicación.

Cuando el Imperio romano creció, los emperadores más competentes descubrieron que tenían que viajar mucho a lo largo y ancho del mismo, acompañados literalmente por miles de funcionarios, burócratas, soldados y criados, copando las calzadas en muchas millas y causando infinita consternación en las ciudades donde escogían pasar la noche.[20]

20. Véase A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284–602* [El Imperio romano tardío, 284–602] (Norman, Oklahoma, 1964), 366-67.

Para reducir la dificultad de gobernar todo el Imperio romano desde un único centro, el emperador Diocleciano (284–305) dividió el imperio en dos grandes partes, la oriental y la occidental, con un emperador distinto en cada parte, aunque en cooperación mutua. El plan sufrió varias revisiones. Nominalmente, la capital del Imperio de Occidente era la ciudad de Roma, donde seguía reuniéndose el antiguo Senado, pero el emperador casi nunca vivía allí, prefiriendo Milán o ubicaciones en lo que ahora llamamos Yugoslavia y Francia. En el siglo V, el emperador de Occidente normalmente residía en Rávena, al noreste de Italia. Bajo Constantino (306–337), la capital de la parte oriental del imperio pasó a ser Constantinopla, conocida afectuosamente como la Nueva Roma, aunque, a menudo, el emperador de Oriente tampoco vivía allí. Sin embargo, todo el imperio, aunque estuviera dividido y no fuera gobernado casi nunca desde Roma, siguió llamándose Imperio romano. Las leyes proclamadas en una parte eran legalmente vinculantes en ambas partes y se las conocía como leyes romanas; y un ejército, aunque estuviese destacado en Constantinopla, recibía la denominación de ejército romano.[21]

El concepto de 'Roma' no estaba limitado ni en el espacio ni en el tiempo. Cuando Carlomagno llegó a la ciudad de Roma para su coronación el día de Navidad del año 800 d.C., se proclamó nuevo emperador romano, aunque su capital estaba en Aquisgrán, en lo que ahora es la parte occidental de Alemania. Y cuando Carlos V se vio las caras con Lutero en la Dieta de Worms en 1521, lo hizo como jefe del "Sacro Imperio Romano Germánico", fundado por Otón I el año 962.

Este breve ejercicio en torno a los términos definitorios contribuye a que veamos que cuando los ostrogodos eliminaron a los hérulos bajo las órdenes del emperador de Constantinopla, lo hicieron por una orden romana. De modo similar, cuando el general Belisario recibió en Constantinopla el encargo de eliminar a los vándalos arrianos del norte de África y a los ostrogodos arrianos de Italia, obedeció como general romano al mando de un ejército romano. No hay lugar a dudas: el gran dragón rojo de la Roma imperial entregó la ciudad de Roma al papado.

21. Alternativamente, con el paso del tiempo, el gobierno del Imperio oriental llegó a denominarse "bizantino", por Bizancio, el antiguo pueblecito ubicado en el emplazamiento en el que Constantino fundó Constantinopla.

Nuestro ejercicio también nos ayuda a entender por qué los cristianos de la Edad Media y de épocas posteriores podían seguir considerando que el cristianismo era "romano". De hecho, en cierto sentido, durante siglos, su iglesia fue más romana que el propio imperio, porque su sede casi siempre estuvo ubicada en Roma.[22]

Aunque, como tal, el antiguo Imperio romano dejó de existir hace tiempo, los católicos creen que en la actualidad, a través de su iglesia, Roma perdura en un sentido vital. La Iglesia Católica es abiertamente romana. Su nombre oficial hoy, como lo ha sido a lo largo de la mayor parte de su prolongada historia, es la Santa Iglesia Católica Apostólica Romana. Con posterioridad al Concilio Vaticano II, el profesor John L. McKenzie, de la Universidad de Notre Dame, afirmó con claridad que «los católicos romanos creen que su romanismo es un reflejo de la cristiandad auténtica de su iglesia».[23]

Características

Naturalmente, durante la Edad Media la romanidad de la Iglesia Católica Romana alcanzaba a más aspectos que su solo emplazamiento, por importante que este fuera. Baste con pensar en los poderes dictatoriales del papa, similares a los de un emperador romano, así como en las persecuciones —en realidad, mucho más severas que las que el imperio pagano infligió a los cristianos— que la Roma cristiana desató contra personas sospechosas de "herejía". Acuden a la mente las cruzadas contra cátaros y albigenses, la brutal supresión del protestantismo en Holanda o la vergonzosa masacre del día de San Bartolomé. Y lo que se denomina Inquisición española. Hasta la *New Catholic Encyclopedia* reconoce que «juzgada por estándares

22. Hubo excepciones, especialmente durante lo que se ha dado en llamar la Cautividad babilónica de 1309–1377, cuando los papas se vieron obligados a residir en Aviñón, al sur de Francia.

23. John L. McKenzie, S.J., *The Roman Catholic Church* [La Iglesia Católica Romana], ed. E. O. James, History of Religion Series [Colección de historia de la religión] (Nueva York, 1969), xii. Por otra parte, algunos católicos norteamericanos se han esforzado por enmudecer esta romanidad, evidentemente para preparar el terreno de cara a que los protestantes norteamericanos se hagan católicos. Véase, por ejemplo, la obra muy difundida titulada *The Faith of Millions* [La fe de millones de personas] (Huntington, Indiana, 1963, 1974), de John O'Brien, quien, como McKenzie, enseñó en la Universidad de Notre Dame.

contemporáneos, la Inquisición, especialmente como se desarrolló en España hacia el final de la Edad Media, solo puede ser catalogada como uno de los capítulos más oscuros de la historia de la Iglesia».[24]

Particularmente dolorosa es la observación de que en la ejecución de sus persecuciones, la Roma católica, todavía en el siglo XII, adoptó de la Roma pagana la práctica de la tortura judicial.

Bajo el imperio, el derecho civil romano (*juscivile*) permitía que los sospechosos fueran torturados antes de su comparecencia ante el tribunal para obtener de ellos una confesión de sus supuestos delitos. Contrasta con la norma occidental actual, según la cual una persona es considerada inocente hasta que se demuestre su culpabilidad. Los romanos suponían que una persona acusada era probablemente culpable; por ello, la tortura era una parte razonable del castigo.

Las tribus germánicas invasoras mantenían la posición occidental moderna de que se es inocente hasta que se demuestra la culpabilidad.[25] Sin embargo, cuando en el siglo XIII se redescubrieron tomos del antiguo derecho civil romano, la Iglesia romana autorizó casi de inmediato la tortura judicial de los sospechosos de herejía.

Tal como consigna la *New Catholic Encyclopedia*,

> Bajo la influencia de las costumbres y los conceptos germánicos, la tortura se usó poco entre los siglos IX y XII, pero, *con el renacimiento del derecho romano*, la práctica [de la tortura] fue restablecida en el siglo XII. [...] En 1252 [el papa] Inocencio IV autorizó la imposición de la tortura a los herejes por parte de las autoridades civiles, y *la tortura llegó a tener un lugar reconocido* en el procedimiento de los tribunales inquisitoriales.[26]

---

24. Véanse los artículos "Inquisition" [Inquisición], "Auto-da-Fé" [Auto de fe] y "St. Bartholomew's Day, Massacre of" [Masacre del día de San Bartolomé].
25. Cuando alrededor de 850 d.C. un tribunal eclesiástico torturó al monje Godescalco por sus puntos de vista no católicos sobre la predestinación, la gente de Lyon, descendiente de los invasores, presentó una enérgica protesta. Aquellas personas recordaron a su obispo católico romano que, incluso cuando se sorprende a alguien errando, la Biblia dice que debe ser restaurado «con espíritu de mansedumbre». Véase George E. McCracken y Allen Cabaniss, eds. *Early Medieval Theology* [Teología de la Alta Edad Media], en John Baillie, John T. McNeill y Henry P. Van Duson, eds., LCC (Filadelfia, 1957), 9: 168-69.
26. *New Catholic Encyclopedia*, art. "Torture" [Tortura]; la cursiva es nuestra.

Así, en el aspecto más brutal y anticristiano de su actividad medieval, la Iglesia romana era un descendiente directo y dinámico del Imperio romano.

La tortura judicial no fue el único rasgo de la crueldad romanoide de la iglesia. Durante las persecuciones, los pogromos y otros castigos instigados o autorizados por la Iglesia romana, las personas podían ser colgadas de los pies para poder serrar su torso por la mitad, bajando desde la entrepierna hasta el cráneo. Otros podían ser traspasados lentamente por las puntas de la Doncella de hierro de Núremberg. Los macabros instrumentos de crueldad abundaban y se calcula que las víctimas alcanzaron la cifra de dos, tres o hasta cuatro millones. Se cree que el ochenta y cinco por ciento de las víctimas estuvo constituido por mujeres, muertas de forma atroz mientras sufrían las tenazas al rojo vivo, el desgarrador de senos, la pera vaginal expandible y otros artilugios.[27]

De modo que la Iglesia romana cumplió la profecía en cuanto a la «guerra contra los santos». También cumplió la de pronunciar palabras arrogantes y blasfemas. Bastará un ejemplo perfectamente conocido, ya que las obras historicistas sobre profecía presentan muchos más. En el Quinto Concilio Lateranense de 1512, inmediatamente antes de que se iniciara la Reforma, Cristóbal Marcelo se dirigió así al papa Julio II: «Eres el Pastor, eres el Médico, eres el Gobernador, eres el Labrador; eres, por último, otro Dios en la tierra (*tu enim pastor, [...] tu denique alter Deus in terris*)». Sus palabras se conservan en una importante colección histórica católica.[28]

La Iglesia Católica también cumplió la profecía de que pensaría cambiar los tiempos y la ley. Por eso ahora debemos considerar las fechas de comienzo y de terminación de los 1,260 años.

Los 1,260 días

La posición adventista del séptimo día, como la de los adventistas milleritas que nos precedieron, es que los 1,260 días de la profecía se cumplieron entre 538 y 1798, o aproximadamente entre esas dos fechas. Es preciso que nos preguntemos si hay de verdad base para la conocida interpretación adventista de 538 y 1798.

27. Robert Held, *Inquistion/Inquisición: A Bilingual Guide to the Exhibition of Torture Instruments from the Middle Ages to the Industrial Era Presented in Various European Cities* [Guía bilingüe a la exhibición de instrumentos de tortura desde la Edad Media hasta la Era Industrial presentada en diversas ciudades europeas] (Florencia, 1985).
28. J. D. Mansi, ed., *Sacrorum Conciliorum [...] Collectio*, 32: 761.

La pregunta es importante no solo porque los adventistas del séptimo día hacemos hincapié en los 1,260 días, sino también porque los 1,260 días son mencionados en las Escrituras no una vez o dos, sino siete veces. Tres veces aparecen como «tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo [o "medio tiempo", Dan. 7:25]» (Dan. 12: 7; Apoc. 12: 14); dos veces aparecen como «cuarenta y dos meses» (Apoc. 11: 2; 13: 5); y dos veces, sencillamente, como «mil doscientos sesenta días» (Apoc. 11: 3; 12: 6).

El año 538

Volvemos a leer, en la escena 4 (13: 1-4), que el dragón (en este caso, el Imperio romano) dio a la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar «su poder, su trono y gran autoridad».

Observamos el emplazamiento de las coronas cuando el gran dragón rojo dio estos elementos de autoridad a la bestia. El dragón tenía coronas en sus *siete cabezas* y ninguna en sus diez cuernos; sin embargo, la bestia tenía coronas en sus *diez cuernos* y ninguna en sus siete cabezas. Así, la llegada de la bestia surgida del mar en Apocalipsis 13 anunciaba un alejamiento de la era del Imperio romano y un adentramiento en la era de las tribus invasoras.[29] Mientras que Apocalipsis 12 empezaba con el nacimiento de Jesús, Apocalipsis 13 comienza alrededor de 476 d.C.

En Daniel 7: 24 Daniel no se percató del cuerno pequeño que representaba a la Roma católica sino hasta después de que los diez cuernos estuvieran establecidos; y observó que el cuerno pequeño surgió «de este reino» (LBA), es decir, del cuarto reino representado por una fiera, la Roma imperial:

Después de que los diez cuernos (las tribus germánicas invasoras) se asentasen básicamente (es decir, después de 476, fecha nominal de la caída del Imperio romano de Occidente),[30] el cuerno pequeño (la cristiandad católica) adquirió gran poder; al hacerlo, fueron arrancados tres de los cuernos restantes (tres de las tribus invasoras).

29. Que las coronas sirven, en efecto, como delimitadores temporales se confirma mediante una comparación del dragón y la bestia surgida del mar con la bestia escarlata de Apocalipsis 17. La bestia escarlata tiene siete cabezas y diez cuernos, como el dragón y la bestia surgida del mar, pero no tiene ninguna corona. Un ángel informó a Juan que había entrado en el momento del juicio. «Ven; te mostraré el *juicio* de la gran ramera» (17: 1, LBA). La era posterior a 1798/1844 ha sido notable como una época de democratización, especialmente en Europa.

30. «Ya en 476 [...] casi todo el imperio de Occidente [...] estaba gobernado por reyes germánicos». Jones, *The Later Roman Empire*, 245.

Un "trono" es un símbolo obvio de autoridad. Por cuanto este pasaje ya contiene las palabras 'poder' y 'autoridad', cabe esperar que el término en este caso transmita un significado más literal. Básicamente, un trono es un lugar en el que se sienta una persona importante. Otras palabras antiguas para "trono" son la griega καθέδρα [*kathedra*], usada para el trono de un obispo, y la latina *sedes*, de la que deriva la española 'sede'. En la Iglesia Católica, el *edificio* en el que se encuentra el trono de un obispo (o *cátedra*) se denomina "catedral". La *ciudad* en la que se sitúa una catedral se denomina "sede".

La sede suprema en el catolicismo es la Santa Sede, la ciudad en la que se ubica el trono del obispo de Roma, el papa. Es la ciudad de Roma, que durante muchos siglos estuvo por completo bajo el control del papa. Desde 1929, en virtud de los Pactos de Letrán con Italia, la sede del papa ha estado limitada a la Ciudad del Vaticano, pero esta extensión de 44 hectáreas se encuentra en la colina Vaticana, por entero dentro de la ciudad de Roma.

Entonces, ¿cómo dio su poder, su autoridad y el *lugar* de su gobierno (su "trono", o sede, o ciudad) el dragón, el Imperio romano, a la Iglesia romana? ¿Y cuándo lo hizo?

Ya hemos notado que los emperadores, pese a que Roma siguió siendo la capital nominal del imperio, rara vez vivían en Roma. El Senado siguió reuniéndose allí hasta al menos 538 y se consideraba el lugar con reverencia mística como la Ciudad Eterna. Por vivir en otros lugares, los emperadores permitieron que un papa capaz llegase a ser el dirigente más visible de la ciudad.

Además, varios emperadores ofrecieron elementos específicos de autoridad al papado. Por ejemplo, cuando el obispo Hilario de Arlés (en lo que hoy llamamos Francia) se negó a obedecer un mandato ordenado por el papa León I (440–461), este convenció al emperador romano Valentiniano III (425–455) para que promulgara un decreto que requería que los gobernadores de provincias impusieran las órdenes del papa:

> Nada será intentado por los obispos galicanos, o por los de cualquier otra provincia, contrario a la antigua costumbre, sin la autoridad del venerable papa de la Ciudad Eterna. Pero cualquier cosa que la autoridad de la Sede Apostólica haya promulgado, o promulgue, sea tenida por ley para todos. De modo que si

> cualquier obispo emplazado a presentarse ante el papa de Roma descuida acudir, que el gobernador de la provincia lo obligue a presentarse.[31]

Hubo otro factor que influyó en el futuro: las posesiones de Italia, Francia y del África septentrional que diversos emperadores y nobles romanos donaron al papa. Los ingresos procedentes de esas propiedades permitían que los papas concedieran cantidades significativas en beneficencia para los pobres en momentos de aflicción, aumentando con ello de manera considerable su propia popularidad e influencia.

Así, aun antes de 476 d.C., el Imperio romano (el dragón) venía preparando el camino para la transferencia del poder, del trono y de gran autoridad a la Iglesia Católica (la bestia).

No obstante, en 476 d.C. el papa no entró en posesión indiscutible de Roma. Al principio, una mezcla de tribus, encabezada por Odoacro, jefe de la tribu de los hérulos, controlaba la zona. Allá por 493 d.C., los ostrogodos, actuando bajo órdenes del emperador católico romano Zenón, con sede en Constantinopla, neutralizaron a los hérulos arrianos y a sus aliados (el primero de los tres cuernos en ser arrancado) y se pusieron al mando de Italia. Pero los propios ostrogodos eran arrianos.

Los ostrogodos fueron bondadosos con los católicos la mayor parte del tiempo, pero no siempre. Cuando la tribu de los burgundios (situada en lo que hoy llamamos Francia) se convirtió al catolicismo y comenzó a perseguir a los arrianos de la zona, Teodorico los castigó severamente, dando muerte a algunos y apoderándose de sus iglesias.[32] Y en 526, cuando el emperador católico de Oriente Justino perseguía a los arrianos de su parte del imperio, el rey Teodorico despachó al papa Juan I a Constantinopla con el encargo de convencer a Justino para que detuviese la persecución. Cuando el papa regresó

31. Edicto de Valentiniano III, 445 d.C.; trad. en Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church* [Documentos de la iglesia cristiana], 2ª ed. (Londres, 1963), 32-33.
32. J. B. Bury, *History of the Papacy in the 19th Century (1864–1878)* [Historia del papado en el siglo XIX (1864–1878)] (Londres, 1930), 117.

a Italia con un éxito solo parcial, Teodorico lo humilló airado y lo mantuvo exiliado en Rávena hasta su muerte, que le sobrevino poco tiempo después.[33]

De momento, el dragón no había entregado Roma en manos del papa. Pero Justiniano (527–565), emperador de Oriente, devoto católico y sobrino de Justino I, envió a su general Belisario desde Constantinopla, al mando de un ejército romano, para eliminar a los vándalos arrianos del norte de África. Ya en 534 d.C. el trabajo estaba hecho, y el segundo cuerno estaba arrancado. «Los vándalos desaparecieron como una neblina».[34] Acto seguido, Justiniano ordenó a Belisario que entrara en Italia y aniquilara al tercer cuerno, los ostrogodos arrianos.

Los ostrogodos efectuaron una retirada estratégica. Mientras Belisario y su pequeño ejército entraban en Roma en diciembre de 536 por una puerta, la guarnición ostrogoda que guardaba la ciudad salió de la misma por una puerta diferente.

Pero pronto llegó el ejército ostrogodo, en grandes cantidades. Así, todavía al final de 537, el ejército de Belisario era superado en número, de forma espectacular, por los ostrogodos y, de hecho, estaba cautivo dentro de la ciudad de Roma, sitiado por los ostrogodos que había acudido a vencer. Sin embargo, las enfermedades y una dirección militar inadecuada diezmaron a los godos, mientras que la brillantez y la audacia ayudaron a Belisario. En la primavera de 538, el ejército godo, en gran medida desmoralizado, se retiró de Roma, manteniendo una cantidad de integrantes adecuado para causar daños considerables a Italia en los años siguientes, pero muy reducido, «de decenas de miles a algunos hombres, supervivientes que habían» sufrido los estragos tanto de la peste como del enemigo.[35] Cuando se ordenó a Belisario que regresara a Constantinopla, los maltrechos godos, ante la ausencia de tropas imperiales, intentaron reconquistar Italia. Pero con la reaparición de un ejército imperial en 551, esta vez dirigido

33. J. N. D. Kelly, *The Oxford Dictionary of the Popes* [Diccionario de los papas] (Oxford y Nueva York, 1986), 54-55, insiste en que los informes de que Teodorico encarceló a Juan «son ciertamente falsos».
34. C. W. Previté-Orton, *The Shorter Cambridge Medieval History* [Historia medieval concisa] (Cambridge, 1953), 189.
35. Procopio, *Historia de las guerras*, 6.6.1; citado de la edición inglesa de Loeb 3, 337. Procopio acompañó a Belisario.

por Narsés, la auténtica debilidad goda se hizo evidente. En 553, los ostrogodos, derrotados de forma decisiva en 538, dejaron por fin de existir como tribu.[36]

El punto de inflexión para la historia de Roma se produjo en 538, cuando el ejército católico del Imperio romano expulsó a los fatalmente debilitados ostrogodos arrianos de la "Ciudad Eterna".[37] Según las famosas palabras de la obra de Thomas Hodgkin en varios tomos *Italy and Her Invaders*,[38] la calamitosa derrota de 538 «cavó» la «tumba de la monarquía ostrogoda en Italia». Adelantándose al inevitable fin del control ostrogodo, Justiniano había nombrado, ya en 537, un prefecto pretoriano para gobernar la península.[39]

Por lo tanto, lo estipulado por la profecía se había cumplido ya en 538 d.C. y podían iniciarse los 1,260 años. Los diez cuernos ocuparon su lugar y fueron coronados; subsiguientemente, tres de ellos habían sido arrancados, y el gran dragón rojo de Apocalipsis 12 y 13 había, de hecho, entregado a la bestia con cuerpo de leopardo su poder, su trono y gran autoridad.

1798 y la herida mortal

Siempre que los adventistas del séptimo día pensamos en el final de los 1,260 días, acude a nuestra memoria que el 15 de febrero de 1798, mil doscientos sesenta años después de 538, el papa fue apresado por un contingente militar francés. Ocurrió, como había predicho el Apocalipsis, con notable precisión. «Una de las cabezas de la bestia parecía haber sufrido una herida mortal» (13: 3, NVI).

En el versículo 10 encontramos un proverbio profético que especifica la naturaleza de la herida mortal: implicaría una "espada" (acción militar) y una "cautividad": «Si alguno lleva en cautividad, a cautividad irá. Si alguno mata a espada, a espada será muerto» (13: 10).

---

36. Según lo expresa Thomas Hodgkin, *Italy and Her Invaders* [Italia y sus invasores], 2ª ed., 8 tomos en 9 (Oxford, 1885–1889), 4: 657, «desaparecieron».
37. El acontecimiento ha sido descrito con cierto grado de detalle en diversos lugares. Véase C. Mervyn Maxwell, "An Exegetical and Historical Examination [...] of the 1260 Days of Prophecy" [Examen exegético e histórico [...] de los 1,260 días de la profecía] (tesis de licenciatura, Seminario Teológico Adventista del Séptimo Día, 1951); y, para un relato menos detallado, *God Cares* 1: 123, 139-41.
38. Tomo 4, 250.
39. Jones, *The Later Roman Empire*, 283.

Durante la Revolución francesa, bajo las órdenes del gobierno revolucionario francés, el general Alexandre Berthier realizó una proclamación en Roma el 15 de febrero de 1798 por la que se informaba al papa Pío VI y al pueblo de Roma de que *ya no «ejercería ninguna función»*.[40]

El general Berthier cumplía una orden promulgada por el gobierno central francés. Cuando los ejércitos de Francia se solazaban en sus victorias en Italia en 1797, Napoleón recibió una comunicación del Directorio datada el 13 de pluvioso del año V, firmada por La Revellière-Lépeaux, Barras y Reubell, que decía que «la *religión romana* siempre sería enemiga irreconciliable de la República». Debía ser derribada en Francia; pero «hay algo más que resulta esencial para el logro del fin deseado, y es destruir, si es posible, el centro de la unidad de la Iglesia romana; y a ti [Napoleón] te toca [...] llevar a cabo este objetivo si lo consideras factible».[41]

Se ha contado a menudo cómo fue arrestado el papa mientras celebraba el vigésimo tercer aniversario de su coronación para ser llevado apresuradamente a continuación de un lugar a otro; y cómo murió en el exilio aproximadamente un año después, dejando su cuerpo insepulto tirado inceremoniosamente durante algún tiempo. Y, por mucho que se haya contado una y otra vez, no deja de ser un cumplimiento impresionante de la profecía.

Resumen

Concluimos, pues, que son muchas las pruebas de que la bestia que surge del mar en Apocalipsis 13 es el catolicismo romano. Apareció cuando el Imperio romano de Occidente perecía. Recibió su legitimidad, su autoridad y su sede capitalina del Imperio romano. Experimentó los acontecimientos específicos profetizados que habían de marcar el comienzo y el fin de una carrera señera de 1,260 años, durante los cuales manifestó los rasgos característicos blasfemos y perseguidores previstos de manera específica.

40. John Adolphus, *The History of France* [Historia de Francia] 2 (Londres, 1803), 365.
41. A. Aulard, *Christianity and the French Revolution* [El cristianismo y la Revolución francesa], trad. Lady Frazer (Londres, 1927), 151. La cursiva es

Sobre el pleno significado de 538 y 1798 no está todo dicho; el asunto se vuelve a abordar en la tercera sección del capítulo, "Respuesta a algunas preguntas". Sin embargo, ahora examinaremos el asunto de si el catolicismo romano ha cumplido la profecía del cuerno pequeño en cuanto al cambio de los tiempos y la ley.

Roma, principal exponente de la observancia dominical

Nuestra investigación encaminada a entender la marca de la bestia nos ha llevado a identificar a la bestia semejante a un leopardo (la bestia de la «marca de la bestia») con el cuerno pequeño de Daniel 7 y a entender que tanto la bestia como el cuerno pequeño son "católicos romanos". Sin embargo, no hemos completado la identificación. Hemos postergado hasta ahora el análisis de la expresión «pensará en cambiar los tiempos y la ley» (Dan. 7: 25).

Aunque es algo que se dice del cuerno pequeño, la frase «pensará en cambiar los tiempos y la ley» se aplica igualmente a la bestia surgida del mar, por cuanto el cuerno pequeño y la bestia surgida del mar constituyen la misma entidad. La bestia surgida del mar es hostil a la ley de Dios. Esto es evidente por el mensaje general de la visión IV, la sección del gran conflicto (Apoc. 12-14), en la que se da la profecía de la bestia surgida del mar. El auténtico pueblo de Dios, que no se somete al dragón y no recibe la marca de la bestia, es descrito dos veces, en 12: 17 y 14: 12, señalándose que es respetuoso de los mandamientos, lo que implica que la bestia es quebrantadora de los mismos. Además, la sección del gran conflicto se introduce con una escena en el santuario (11: 19) que llama la atención al templo de Dios, su *morada* celestial, que contiene el arca de Dios y los Diez Mandamientos. Esta escena introductoria nos prepara para percibir un ataque contra la ley de Dios cuando leemos en 13: 6: «Y abrió su boca en blasfemias contra Dios, para blasfemar su nombre y su *tabernáculo*».[42]

¿Es concebible que una iglesia cristiana pudiera promover abiertamente la desobediencia a los Diez Mandamientos? Normalmente, la Iglesia Católica no enseña a la gente a cometer adulterio ni a asesinar. Por otra parte, es de conocimiento general que la Iglesia Católica proclama con descaro que cambió el mandamiento del sábado; y su

42. Las dificultades del texto griego en el resto de Apoc. 13: 6 no debieran impedir ver claramente el significado palmario de la parte citada.

actitud hacia el sábado es especialmente significativa a tenor de nuestro estudio anterior en el sentido de que la marca de la bestia es lo contrario del sello de Dios, y de que el sello de Dios tiene que ver con la observancia del sábado.

Sin embargo, durante siglos, casi todas las iglesias cristianas han preferido el domingo al sábado. ¿Hay alguna prueba de que la Iglesia Católica Romana haya desempeñado en el pasado un papel *sobresaliente* en el fomento *coactivo* del domingo a expensas del sábado?

Las iglesias antiguas

Consideramos primero el lugar de la Iglesia Católica entre las otras iglesias antiguas de la cristiandad.

En el siglo VI, el siglo en el que cayó el año 538 d.C., además de la Iglesia del Imperio romano de Occidente (o Católica Romana), encontramos la Iglesia Norafricana, la Iglesia Egipcia o Copta, la Iglesia Etíope, la Iglesia Armenia, la Iglesia Nestoriana y la rama oriental de lengua griega de la Iglesia Católica (que, con el tiempo, se convirtió en la Iglesia Ortodoxa Griega). De estas iglesias, la Iglesia Católica Romana en los tiempos antiguos —y siguió siéndolo durante siglos— fue la más destacada en la defensa coactiva del domingo y en la denigración coactiva del sábado.

Sin embargo, el papel señero de Roma en cuanto al sábado y el domingo no resultó evidente hasta casi el final del siglo II.

Estudio de las primeras declaraciones y de las condiciones imperantes

Para ver el papel de la Iglesia romana en su verdadera perspectiva, es útil remontarse al menos al siglo II (los años 101-200 d.C.). Disponemos de espacio para examinar únicamente una porción de la evidencia a nuestro alcance, el conjunto de la cual demuestra convincentemente que ya en los siglos II y III, por lo general, se había perdido de vista el sábado y que el domingo ya se celebraba de forma generalizada. Este rechazo del sábado a favor del domingo no estaba limitado a Roma —ni a Alejandría y Roma—, pese a la impresión generalizada entre los observadores modernos del sábado en ese sentido.[43]

43. La cuestión de la observancia del sábado/domingo en los primeros siglos posapostólicos no fue un asunto estudiado por el CDA. La tesis presentada

El examen de la bibliografía del siglo II y de comienzos del III revela que, en esa época, se enseñaba esencialmente la misma teología sobre el sábado y el domingo en todo el Imperio romano. Se honraba el domingo en reconocimiento de la resurrección de Cristo, y se rebajaba el sábado, entendiendo que era aplicable solo a los judíos, no a los cristianos gentiles.

Justino Mártir (ca. 100–165). Los observadores del sábado somos perfectamente conscientes de que, a mediados del siglo II, en su *Primera apología*, Justino señaló: «El domingo es el día en que todos celebramos nuestra asamblea común».[44] Sin embargo, Justino era una persona que había viajado mucho, y su informe puede no representar solamente las prácticas de Roma.[45] La evidencia interna proporciona una fecha aproximada de alrededor de 150 d.C. Citamos ahora del capítulo 67 de su *Primera apología*:

> Y en el día llamado domingo, cuantos viven en las ciudades o en el campo se reúnen en un lugar y se leen las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas [...]. El domingo es el día en que todos celebramos nuestra asamblea común, porque es el primer día en que Dios [...] hizo el mundo; y Jesucristo en el mismo día resucitó de entre los muertos. Porque fue crucificado en el día anterior al de Saturno; y en el día posterior al de Saturno, que es el día del Sol, habiendo aparecido a sus apóstoles y a sus discípulos, les enseñó estas cosas, que también os hemos presentado para vuestra consideración.

Aquí Justino da las razones para congregarse en domingo tal como las entiende; concretamente, que Dios comenzó su labor creadora en domingo y que Cristo resucitó de entre los muertos en domingo. Identifica meticulosamente al domingo como «el día posterior al de Saturno» (sábado). Afirma que todos los cristianos que «viven en las ciudades o en el campo» se reúnen para su asamblea común en domingo. No dice que solo lo hagan los que viven en Roma. Dice que «el domingo es el día» en el que se reúnen, no uno de los días.

(págs. 79-91) representa la interpretación personal de los datos por parte del autor, no la del comité.— *Nota de los editores.*

44. Justino, *Primera apología*, 67, ANF, 1: 186.
45. En su martirologio, se citan las palabras de Justino en ocasión de su juicio en el sentido de que estaba entonces en Roma por segunda vez. Véase ANF, 1: 305.

En cuanto al sábado, Justino no sentía obligación alguna de guardarlo, aunque se consideraba respetuoso de los mandamientos.[46] El cristiano anciano que lo había convertido le había dicho que no cambiara su forma de vida los sábados.[47] En cualquier caso, los gentiles, que se habían convertido, no precisaban del sábado. Ese día había sido dado únicamente a los judíos, por razón de su terquedad y de la dureza de su corazón. A Trifón, rabino judío, Justino dirigió las siguientes palabras, según parece mientras estaba en la ciudad de Éfeso: «También [los cristianos] observaríamos la circuncisión carnal y los sábados [...] si no supiéramos por qué razón se os impuso [a los judíos]: concretamente, por razón de vuestras transgresiones y de la dureza de vuestro corazón».[48]

La observancia del domingo, en detrimento de la observancia del sábado, estaba perfectamente establecida y era generalizada a mediados del siglo II d.C.

Ireneo (fl. ca. 175–ca. 195). En Galia (Francia) encontramos a Ireneo, que llegó de las inmediaciones de Éfeso hacia 180 d.C. para sustituir a un obispo de Galia que acababa de ser martirizado. Cuando Ireneo acometió su nueva labor, encontró que había muchos cristianos gnósticos que trastornaban sus iglesias. Para oponerse a ellos, escribió un libro de tamaño considerable sobre muchos aspectos de la fe cristiana.[49]

En cuanto al asunto del sábado, Ireneo insistió en que los gnósticos se equivocaban cuando defendían que Jesús quebrantaba el sábado. Ireneo explicó que Jesús no quebrantaba el sábado cuando sanaba a las personas ese día.[50] Ireneo recalcó el asunto con tal insistencia que casi parecía un observador del sábado. Pero no lo era, porque señaló que Jesús guardó el sábado «estando Jerusalén aún segura».[51] Ireneo quería decir con eso que estaba bien que Jesús guardase el sábado mientras el templo de Jerusalén siguiese en pie; sin embargo, una vez que el templo fuese destruido (como ocurrió en 70 d.C.), la ley del

46. Justino, *Primera apología*, 65, ANF, 1: 185.
47. Justino, *Diálogo con Trifón*, 33, ANF, 1: 206.
48. Justino, *Diálogo con Trifón*, 18, ANF, 1: 203.
49. Ireneo, *Contra los herejes*, ANF, 1: 315-67.
50. Ireneo, *Contra los herejes*, 4.8, ANF, 1: 470-71.
51. Ireneo, *Contra los herejes*, 4.12, ANF, 1: 476.

sábado llegó a su fin. Desde entonces, los cristianos no han necesitado que se les diga que «holgazaneen un día», porque adoran a Dios en su corazón todos los días.[52]

Ireneo hablaba de tres tipos de ley: uno que debía ser obedecido por todos, otro por los judíos hasta la caída de Jerusalén, y otro no aplicable a nadie. Sin embargo, por increíble que parezca, Ireneo enseñó que el mandamiento del sábado no era parte del Decálogo, el único de los tres tipos de ley que la gente precisaba seguir guardando; por lo tanto, nadie necesita observar el sábado literal.

Teófilo de Antioquía (finales del siglo II). Fue contemporáneo de Ireneo, pero residió en Oriente. Sobre el sábado enseñó un punto de vista similar al de Ireneo, llegando a omitir el sábado del Decálogo.

Tertuliano (c. 160/70–c. 215/20). En la colonia romana de Cartago, en África septentrional (cerca de la moderna ciudad de Túnez), hacia el año 200 d.C., Tertuliano, brillante abogado y cristiano seglar, defendió a Jesús contra los gnósticos, igual que Ireneo. Como este, Tertuliano insistió en que Jesús guardó el sábado y no lo quebrantó.

> [Jesús] mantuvo el sábado como institución propia [...]. Así, Cristo no rescindió el sábado en absoluto; observó la ley del mismo, a la vez que impartió al propio sábado, que desde el principio había sido consagrado por la bendición del Padre, una santidad adicional por su propia acción benefactora. Porque dotó a este día de divinas salvaguardias.[53]

Para demostrar que Jesús no quebrantó el sábado, Tertuliano citó Mateo 5: 17: «No he venido a abolir [la ley], sino a cumplir».

¿Será posible que Tertuliano fuera un observador del sábado?

¡En absoluto! Porque pasó a decir de inmediato que el sábado fue abolido. No fue abolido por algún Dios neotestamentario distinto del Dios creador del Antiguo Testamento, como defendían los gnósticos. Pero fue abolido. Fue abolido por el único Dios verdadero: por el mismo Dios creador de ambos Testamentos, quien había creado el sábado al comienzo.

52. Ireneo, *La prueba de la predicación apostólica*, 96, ACW, 16: 106.
53. Tertuliano, *Contra Marción*, 4.12, ANF, 3: 363-64.

> La abolición de la antigua ley la admitimos plenamente, y mantenemos que, en realidad, proviene de la dispensación del Creador.[54]

En vez de hacerlo con el sábado, Tertuliano mostraba su favor hacia el domingo, al que, como la mayoría de los demás cristianos, llamaba a veces el "día del Señor", y en otras ocasiones lo denominaba "el octavo día" (el día posterior al séptimo).

> Consideramos que ayunar y arrodillarse en adoración el día del Señor es ilícito.[55]

> Para los gentiles, cada día festivo ocurre una sola vez al año; vosotros [los cristianos] tenéis un día festivo cada octavo día.[56]

Ignacio (ca. 98/117). Es posible ver en las palabras del obispo Ignacio de Antioquía (Siria), datada ya en 115 d.C., la familiar afirmación sobre «no sabatizando ya, sino viviendo según el día/la vida del Señor», una declaración opuesta al sábado.[57] Por increíble que pueda parecer la idea a primera vista, Ignacio probablemente estaba afirmando que el sábado fue rechazado ¡hasta por los profetas del Antiguo Testamento![58]

Orígenes (ca. 185–ca. 254). Los cristianos de Alejandría (Egipto) fomentaban la alegorización, y, a comienzos del siglo III, Orígenes, maestro de la escuela de catequesis que había allí, era el príncipe de los

54. Tertuliano, *Contra Marción*, 5.2, ANF, 3: 431.
55. Tertuliano, *De corona*, 3, ANF, 3: 94.
56. Tertuliano, *De idolatría*, 14, ANF, 3: 70.
57. Ignacio, *A los magnesios*, 8-9; *cf.* ANF, 1: 62-63. Obsérvese que solo es genuina la versión más breve de las cartas que aparecen en ANF. La versión más larga es posterior, posiblemente del siglo IV.
58. «Los divinos profetas vivieron según Jesucristo (κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν [*kata jriston iēsoun ezēsan*]). Por ello también fueron perseguidos [...]. Entonces, si [los profetas] que andaban en las costumbres antiguas alcanzaron una nueva esperanza, no viviendo ya para el sábado (μηκέτι σαββατίζοντες [*mēketi sabbatizontes*]) sino para el día del Señor [o la vida del Señor] (ἀλλὰ κατὰ Κυριακην ζωντες [*alla kata kyriakēn zōntes*]) con [o a través de] lo cual también nuestra vida brotó por él y por su muerte [...]. Entonces, ¿cómo podremos vivir sin Aquel de quien incluso los profetas eran discípulos en el Espíritu?» (Ignacio, *A los magnesios*, 8-9, LCL, 1: 204-5). Justino, Ireneo y Tertuliano creían que los patriarcas anteriores a Moisés no observaban el sábado, y Justino (*Diálogo*, 46; ANF, 1: 218) afirma que el rabino Trifón concurría con él en este extremo.

alegorizadores. Más tarde, llevó ese talento a Cesarea. En una de sus alegorizaciones más elaboradas, Orígenes describió en una ocasión la verdadera observancia del sábado en términos que hacen que parezca que él mismo fuera un observador del sábado.

> Si ponéis a un lado toda tarea secular y os apartáis de todo lo mundano y hacéis solo obras espirituales, acudís a la iglesia, prestáis atención a la lectura y la literatura divinas [...] y contempláis no las cosas presentes visibles, sino solo las cosas invisibles y futuras, esa es la verdadera observancia del sábado cristiano.[59]

Sin embargo, Orígenes estaba alegorizando, describiendo un estilo de vida más que una práctica semanal.

En su apología, *Contra Celso* (*Contra Celsum*), Orígenes afirmó explícitamente que el propio Cristo había abandonado la «circuncisión física y un sábado literal». Sin embargo, por bien de los creyentes que tienen necesidad de "días" porque aún no han madurado a un estilo de vida plenamente espiritual, los cristianos, en vez del sábado, observamos semanalmente el día del Señor y el día de Preparación,[60] y anualmente la Pascua y el Pentecostés.[61]

Presencia generalizada de los observadores del sábado. Sin embargo, las pruebas no indican que nadie en absoluto observase el verdadero sábado los siglos II y III.

Justino sabía que algunos cristianos de origen judío y hasta de origen gentil observaban el sábado.[62] Tertuliano conocía algunas personas que lo molestaban quedándose de pie gozosamente para orar en sábado, de la misma forma que todos lo hacían el domingo.[63] Y podemos suponer que los comentarios contrarios al sábado realizados por Bernabé en Alejandría,[64] por Ignacio a los magnesios,[65] y, más

59. *Homilía 23 sobre Números*, PG 12: 748-53, trad. Raphael Gonzales, citado en C. Mervyn Maxwell y P. Gerard Damsteegt, eds., *Source Book for the History of Sabbath and Sunday* [Libro de consulta para la historia del sábado y el domingo] (Berrien Springs, Míchigan, 1990).
60. Entre los cristianos de los siglos II y III, el viernes era casi universalmente un día de ayuno.
61. Orígenes, *Contra Celso*, 2.7; 8.22, trad. Henry Chadwick; *cf.* ANF, 4: 432, 647.
62. Justino, *Diálogo con Trifón*, 47, ANF, 1: 218-19.
63. Tertuliano, *De la oración*, 23, ANF, 3: 689.
64. Bernabé, *Epístola*, 15, ANF, 1: 146-47.
65. Véase *supra*.

tarde, por Clemente de Alejandría[66] y Victorino de Petavio[67] implican la existencia en zonas restringidas de observadores del verdadero sábado en los siglos II y III.

Pese a todo, la evidencia indica que, en los grandes centros, la mayoría de los cristianos abandonó el sábado muy pronto.

De hecho, Robert M. Johnston nos ha mostrado el hecho de que algunos rabinos insistían celosamente en que los gentiles *no* debían guardar el sábado. Por ejemplo, el rabí José ben Hanina afirmó: «Un no judío que observe el sábado mientras permanezca incircunciso se hace merecedor de la pena de muerte. ¿Por qué? Porque los no judíos no recibieron orden alguna al respecto».[68]

Según decían los rabinos, el sábado era una señal de la unión entre Dios y los judíos, de modo que el que un gentil lo observara sería como si un intruso se interpusiera entre un rey y su reina.

Resumen de los datos de los siglos II y III. El estudio de los escritos cristianos del siglo II y de comienzos del III que han llegado hasta nosotros (es decir, el examen de muchos más ejemplos de aquellos para los que disponemos de espacio aquí) sugiere que, en la época, se enseñaba sustancialmente la misma teología sobre el sábado y el domingo en todo el Imperio romano. El domingo era honrado en reconocimiento de la resurrección de Cristo, y el sábado fue degradado por entenderse que era aplicable únicamente a los judíos y que no lo era a los cristianos de origen gentil.

La primera ley dominical de Constantino

Constantino y sus hijos promulgaron varias leyes dominicales, la primera de las cuales se ha hecho justamente famosa. Fue promulgada el 7 de marzo de 321, y decretaba:

> Todos los jueces y la gente de la ciudad y los artesanos descansarán el venerable Día del Sol. Sin embargo, la gente del campo puede dedicarse con libertad al cultivo de sus huertas, porque ocurre con frecuencia que ningún otro día está mejor adaptado

66. Véase en especial Clemente, *Misceláneas*, 6.16, ANF, 2: 512-14.
67. Victorino, *De la creación del mundo*, ANF, 7: 341-42.
68. Midrás Deuteronomio Rabbá 1: 21; ed. Soncino, 23-24. Véase Robert M. Johnston, "Patriarchs, Rabbis, and the Sabbath" [Los patriarcas, los rabinos y el sábado], *AUSS* 12/2 (julio de 1974): 94-102.

> para plantar el cereal en los surcos o las vides en las zanjas, para que no perezca la ventaja dada por la providencia celestial en ocasión de un lapso breve.[69]

Se ha subrayado a menudo con razón que se trató de una ley secular, no religiosa. Además, el análisis revela que afectó directamente a un pequeño porcentaje de la población. Dirigida a quienes vivían en ciudades, eximía específicamente a los agricultores y a los aldeanos, y la mayor parte de las personas de esa época eran agricultoras y aldeanas.

Resurgimiento del sábado

Los documentos que nos han llegado de las décadas de mediados y finales del siglo IV, el mismo siglo de la primera ley dominical de Constantino, muestran un cambio de actitud con respecto al sábado. En esa época, los escritos cristianos expresan gozo en el sábado y consideran el sábado como un día especial solo superado por el domingo. El cambio de actitud hacia el sábado es notable.

Por sorprendente que pueda parecer, el Concilio de Laodicea, que hacia 360 d.C. prohibió la holganza en sábado, formó parte del proceso mediante el cual el sábado experimentó un resurgimiento. Ese mismo concilio *requirió* que en sábado se leyeran los Evangelios y que se celebrase la Cena del Señor. La influencia de este concilio fue duradera.

Las Constituciones apostólicas. Aproximadamente en esa misma época (¿375 d.C.?), el autor de las *Constituciones apostólicas*, documento sumamente influyente, enseñó que debían celebrarse «asambleas solemnes» tanto el sábado como el domingo. Demandaba que los patronos apartaran tiempo para permitir que sus siervos asistieran a esas asambleas solemnes el sábado y el domingo. Aunque insistían en que el sábado no era un día para la holganza, las *Constituciones apostólicas* sostenían que los Diez Mandamientos exigían la observancia del sábado,[70] algo completamente distinto de lo dicho por Justino e Ireneo en el siglo II y por Tertuliano a comienzos del III, cada uno de los cuales encontró formas de neutralizar el sábado de los Diez Mandamientos.

---

69. Conservado en el *Codex Justinianus*, 3.12.3.
70. *Constituciones apostólicas* 2: 36; 5: 20; 8: 33, ANF, 7: 413, 449, 495.

En el año 336, en Constantinopla, los cristianos se congregaban en la iglesia los domingos.[71] Sin embargo, a finales de siglo los cristianos de Constantinopla se congregaban tanto el sábado como el domingo.[72] En Asia Menor, Gregorio de Nisa decía que el sábado y el día del Señor eran «hermanas».[73] Y en el Ponto, alrededor de 400 d.C., Asterio de Amaseia afirmó que el sábado y el domingo eran como un «equipo» de «madres» y «nodrizas» que reúnen al pueblo para recibir instrucción.[74]

La *Historia lausiaca*. El resurgimiento del respeto por el sábado es evidente en la *Historia lausiaca*, escrita por Paladio después de que viajase desde Palestina en 388 d.C. y pasase doce años viviendo entre monjes en Egipto. Encontró monjes que observaban tanto el sábado como el domingo. Y dos monjes en diferentes lugares ayunaban cinco días a la semana, disfrutando de la comida solo los sábados y los domingos.[75] (Agustín de Hipona afirmó en 396 d.C. que, en los monasterios, *muchos* monjes comían solo los sábados y los domingos).[76] Las observaciones de Paladio son importantes, porque el resurgimiento del interés en el sábado que comienza hacia mediados del siglo IV coincide con la difusión del monacato desde Egipto más o menos en esa misma época.

Epifanio (ca. 315–403). Este obispo de Salamina se gozaba en su *Panarión* de que un estilo de vida sabático hubiese reemplazado la observancia literal del sábado.[77] Este concepto de que un nuevo estilo de vida sustituyese la observancia literal del sábado era mantenido por muchos autores antiguos, incluidos Justino, Ireneo y Tertuliano,

71. Leemos que, para reunirse con la iglesia local, Arrio tuvo que esperar a «congregarse con la iglesia el día siguiente al sábado» (Sócrates, *Historia de la iglesia*, 1.38, NPNF [2], 2: 34-35).
72. Sozomeno, *Historia de la iglesia*, 8.8, NPNF (2), 2: 404.
73. *Sobre la corrección*, *PG* 46: 390, citado *SDA Bible Students' Source Book* [Libro de consulta para estudiosos adventistas de la Biblia], art. 1418.
74. Asterio, *Homilía 5, sobre Mateo 19: 13*, *PG* 40: 225, citado *SDA Bible Students' Source Book*, art. 1424.
75. Paladio, *Historia lausiaca*, 7, 20, 32, 48, ACW 24: 41, 70-71, 92, 131.
76. Agustín, Carta 36, a Casulano, 4.8, NPNF (1), 1: 267.
77. Epifanio, Panarión, 1.8.6, *PG* 41: 213.

cuyos nombres ya hemos mencionado.[78] No obstante, cuando Epifanio tuvo ocasión de mencionar el sábado nuevamente algo más tarde, señaló que, en esa época, «en algunos lugares» ciertos cristianos, de hecho, se reunían en el sábado literal.[79]

Sócrates (n. ca. 380 d.C.). Medio siglo después, las reuniones cristianas en sábado eran tan generalizadas que hacia 440 d.C. Sócrates de Constantinopla podía señalar que «aunque todas las iglesias del mundo entero celebran los sagrados misterios el sábado de cada semana, los cristianos de Alejandría y Roma, no obstante, por razón de alguna tradición antigua, han dejado de hacerlo [griego: no lo hacen]».[80]

A menudo, esta declaración de Sócrates se ha interpretado como si quisiera decir que la observancia del sábado había proseguido sin interrupción desde la época de Cristo. En realidad, lo afirmado no aborda la santificación del sábado, sino la celebración de la Cena del Señor (los «sagrados misterios») por parte de los sacerdotes los sábados. Esta observancia de la Cena del Señor el sábado estaba en armonía con lo aprobado en el Concilio de Laodicea, pero contrastaba con la falta de celebración de la Cena del Señor en sábado de los siglos II y III. La declaración de Sócrates ilustra un *resurgimiento* del interés en el sábado.

Hubo muchos factores que contribuyeron a este interés por el sábado, uno de los cuales parece haber sido, según hemos mencionado, la difusión del monaquismo desde Egipto de finales del siglo IV y de comienzos del V. Es notable que la existencia de leccionarios (colecciones de fragmentos de la Biblia para su uso en monasterios) para el sábado y el domingo está atestiguada únicamente del siglo IV en

78. Por ejemplo, Justino, *Diálogo con Trifón*, 12, ANF, 1: 200: «La nueva ley requiere que guardes un sábado perpetuo [...]. Si en medio de ti hay algún perjuro o un ladrón, deje de serlo; si hay algún adúltero, arrepiéntase; entonces ha guardado los dulces y auténticos sábados de Dios. Si alguno tiene manos impuras, lávese y sea puro». *Cf.* Ireneo, *Contra los herejes*, 4.16, ANF 1: 481: «Los sábados enseñaban que debíamos seguir al servicio de Dios día tras día». Ireneo, *Prueba de la predicación apostólica*, 96, ACW, 16: «Tampoco se le ordenará que deje un día de descanso para la holganza a quien guarda el sábado constantemente, es decir, dando homenaje a Dios en el templo de Dios, que es el cuerpo del hombre, y haciendo obras de justicia en todo momento».

79. Epifanio, *Panarión*, 3.24, PG 42: 829, 81.

80. Sócrates, *Historia de la iglesia*, 5.22, NPNF (2), 2: 132.

adelante. También es notable que, en la Europa occidental, Casiano, un *monje*, defendió sin éxito hacia 415–430 algún tipo de observancia del sábado junto con el domingo.

Resumen general. Resumimos antes de proseguir. La observancia del domingo y el rechazo del sábado no fueron característicos únicamente de la Iglesia romana en los primeros siglos; fueron característicos del estado de la cristiandad en esa época. Esta observación está en armonía con la afirmación de Pablo en 2 Tesalonicenses 2: 7 en el sentido de que el misterio de la iniquidad (o de la "maldad") ya obraba a mediados del siglo *I*.

También hemos tomado nota de las pruebas del resurgimiento del sábado a comienzos del siglo IV, coincidiendo con la difusión del monaquismo desde Egipto.

Roma y el sábado

Venimos siguiendo el rastro de la historia general del sábado y el domingo en las iglesias cristianas en los cinco primeros siglos. Ahora veremos cómo difirió la actitud de la "Iglesia romana", la Iglesia Católica de la Europa occidental, de las de las otras iglesias principales entre las que la cristiandad llegó a dividirse.

Durante los siglos IV y V, el sábado fue respetado junto con el domingo en las iglesias copta, etíope, armenia y la de lengua griega. La iglesia norteafricana también lo honraba con la predicación opcional ese día.[81] Pero la iglesia norteafricana fue destruida por la invasión musulmana del siglo VII. La Iglesia Armenia, que se aferró lealmente al sábado durante siglos,[82] la Iglesia Copta, que lo observa de alguna manera aún hoy, y la Iglesia Nestoriana, que, por excepción, no aceptó el sábado, fueron también víctimas de la invasión musulmana. Aunque los señores feudales musulmanes de sus territorios les permitieron seguir existiendo, se convirtieron en organizaciones estereotipadas y débiles. La iglesia de lengua griega guardó el sábado junto con el domingo durante muchos siglos, y aún lo observa en cierto sentido; sin embargo, el islam invadió gran parte de su amplio territorio (la moderna Turquía y los Balcanes, pero no Grecia) y conquistó Constantinopla en 1453.

---

81. Véase J. N. Andrews y L. R. Conradi, *History of the Sabbath and First Day of the Week* [Historia del sábado y del primer día de la semana] (Washington, DC, 1912), 466.
82. Kenneth A. Strand, ed., *The Sabbath in Scripture and History* [El sábado en las Escrituras y en la historia] (Washington, DC, 1982), 162-63, 167 n. 120.

Por ello, la iglesia que perduró como *la más dinámica de todas* fue la del occidente romano, y esta *Iglesia romana* fue, durante los 1,260 años, la que se opuso de forma más destacada al sábado,[83] imponiendo el domingo en su lugar. La Iglesia romana se convirtió en el auténtico cumplimiento del cuerno pequeño de Daniel 7 y de la bestia del mar de Apocalipsis 13. Además de cumplir otras especificaciones de la profecía, hizo más que las otras iglesias en lo relativo a «cambiar los tiempos y la ley» y «blasfemar contra Dios [y...] de su tabernáculo». La Iglesia romana estuvo caracterizada, *marcada*, por una actitud coactiva que favorecía el domingo y se oponía al sábado.

Contra los cuartodecimanos. Siguiendo cambios característicos en la Iglesia romana, observamos que su potencial para la imposición coactiva del domingo comenzó, verdaderamente, muy pronto, antes del fin del siglo II, cuando Víctor I, obispo de Roma, se irritó con lo que se denominaba cuartodecimanos ("decimocuartos"). Los cuartodecimanos, que vivían en Éfeso y sus inmediaciones, observaban la Pascua cristiana el día de la Pascua judía, el 14 del mes judío de nisán, independientemente del día de la semana en que cayera. Roma quería que la Pascua se celebrase exclusivamente en domingo.

Lo dicho hasta aquí es de conocimiento general. Lo que no se conoce tan bien es que en su preferencia por celebrar la Pascua en domingo, la iglesia de Roma difería poco de muchas de las demás ciudades metropolitanas.

Cuando se preparaba para lanzar su ataque contra los cuartodecimanos, el obispo Víctor de Roma llevó a cabo una encuesta entre los pastores de las principales iglesias metropolitanas del Imperio romano. Eusebio, famoso historiador eclesiástico, nos dice que Víctor recibió respuestas *a favor de la Pascua en domingo* de los obispos de Cesarea, Jerusalén, Corinto, Galia y Osroene, y de los diversos obispos del Ponto, junto con, según dice, «muchísimos más». En su relato, con posterioridad, Eusebio se refiere a obispos adicionales: los de Tiro, Ptolemaida y Alejandría, quienes también favorecían la Pascua en domingo. Por ello, llegamos a la conclusión de que hacia 190 d.C. casi todas las congregaciones conocidas, exceptuando únicamente las

83. Benjamin George Wilkinson, *Truth Triumphant: The Church in the Wilderness* [La verdad triunfante: La iglesia en el desierto] (Mountain View, California, 1944) fue pionero, aunque inexacto, de esta interpretación que ve en la Iglesia romana el principal opositor del sábado.

congregaciones cuartodecimanas de la provincia de Asia, tenían la costumbre de celebrar la Pascua en domingo. Es inexacto suponer que Roma fuera la única iglesia que observara la Pascua en domingo.

Pero —y el 'pero' es sumamente importante—, la única iglesia que excomulgó a los cuartodecimanos por su falta de observancia de la Pascua en domingo fue la iglesia de Roma.

Después de que el obispo Víctor de Roma hubiera excomulgado a los cuartodecimanos, fue reprendido por varios de los demás obispos. Eusebio ha conservado la reprimenda que Ireneo de Galia envió al papa. Ireneo y esos otros obispos celebraban todos la Pascua en domingo, pero diferían de Roma en un aspecto crucial: No querían perseguir a los cuartodecimanos como los cristianos romanos. He aquí un inicio de la preferencia *coactiva* característica romana por el domingo.

El ayuno sabático romano. Hacia el año 200, poco después de la controversia cuartodecimana, la iglesia de Roma comenzó a imponer un ayuno sabático.[84]

Este ayuno sabático, que probablemente no era un ayuno total, sino que puede haber prohibido el vino y cualquier alimento hecho de cereal y aceite, como el pan, era continuación del ayuno parcial normal de los viernes que muchos cristianos de la época celebraban a lo largo y ancho del imperio. Tratándose de un ayuno, impedía la celebración de la Cena del Señor.

De nuevo, como en la controversia cuartodecimana, la mayoría de las iglesias se negó a aceptar esta innovación romana. De hecho, prácticamente las únicas iglesias que alguna vez observaron el ayuno romano fueron las iglesias situadas en la Europa occidental. Y, durante un tiempo, ni siquiera esas congregaciones occidentales lo observaron. La congregación de la gran ciudad de Milán, por ejemplo, capituló ante la Iglesia romana en este extremo únicamente después de muchos años de conflicto.

Roma desempeñaba ya su papel profético como principal promotor coactivo del domingo y opositor del sábado.

84. La prueba de que el ayuno sabático romano comenzó hacia el año 200 proviene en parte del ataque que Tertuliano le dirigió en su *Del ayuno* (ANF, 4: 102-114), datado hacia 208 d.C., y por el *Liber pontificalis*, del siglo VII, que atribuye la autorización del ayuno al papa Calixto (217–22).

Resistencia al resurgimiento del sábado. En el siglo IV, a medida de que la observancia del sábado se difundió desde Egipto junto con el monaquismo a otras partes del mundo romano, los cristianos de la Europa occidental se destacaron por *no* aceptar el concepto. Hemos mencionado que el monje Casiano intentó en vano introducir un tipo de observancia del sábado en el sur de Francia.

Más recientemente se ha venido citando *El catecismo del converso*[85] por su declaración de que la Iglesia Católica transfirió la solemnidad del sábado al domingo en ocasión del Concilio de Laodicea, hacia 360 d.C.

En total, el sínodo de Laodicea aprobó cuatro cánones que abordan el asunto del sábado. El Canon 16 requería que los Evangelios se leyeran en sábado, y los cánones 49 y 51 requerían que, durante la Cuaresma, la Cena del Señor se celebrara en sábado, aparte de en domingo, y solo en esos dos días.

> LAODICEA, CANON 16.— Los Evangelios han de ser leídos el sábado, con las otras Escrituras [por lo visto, en los ritos de Comunión; véase el Canon 49, *infra*].
>
> LAODICEA, CANON 29.— Los cristianos no deben judaizar reposando el sábado, sino que deben trabajar ese día, honrando, más bien, el día del Señor; y, si pueden, descansando entonces como cristianos. Pero si se descubriera que algunos fueran judaizantes, sean anatema de parte de Cristo.
>
> LAODICEA, CANON 49.— Durante la Cuaresma, no debe ofrecerse el Pan salvo únicamente en el sábado y en el día del Señor.
>
> LAODICEA, CANON 51.— Las natividades de los mártires [en realidad, los días de su muerte, en los que se consideraba que los mártires habían nacido a la vida eterna] no deben celebrarse en Cuaresma, pero las conmemoraciones de los santos mártires han de hacerse los sábados y los días del Señor.

El Canon 29 es muy firme en su oposición al reposo total en sábado. Puede explicarse únicamente porque allá por 360 d.C., el sábado hacía ya mucho que se había perdido de vista como jornada de completo reposo para la mayoría de los cristianos; no obstante, podemos inferir acertadamente que algunas personas seguían reposando el sá-

85. Peter Geiermann, *The Convert's Catechism of Christian Doctrine* [El catecismo de doctrina cristiana del converso] (St. Louis, 1930), 50.

bado, o el concilio no habría sentido razón alguna para promulgar la regla contra ello. Dado que Laodicea se encontraba en la parte oriental del Imperio romano, este canon revela que los cristianos orientales (al igual que los occidentales) se oponían al sábado, al menos en cierto grado. Sin embargo, los otros tres cánones revelan un respeto por el sábado en Oriente. Los cánones 16, 49 y 51 requieren que los Evangelios se lean (en los oficios eclesiásticos) el sábado y que la Cena del Señor se celebre en sábado incluso en Cuaresma.

Esa famosa reivindicación del *Catecismo del converso* de que en el Concilio de Laodicea la Iglesia Católica cambió la solemnidad del sábado al domingo es notable como reivindicación, pero como historia es incoherente.

Como hemos visto, el Concilio de Laodicea no fue un concilio occidental, sino un sínodo local oriental de lengua griega en el cual, hasta donde sepamos, Roma no tuvo ni voz ni voto.

Por otro lado, el occidente católico romano se negó a atender uno de los cánones en cuestión aprobados por el Concilio de Laodicea. El requisito de que la Cena del Señor se celebrase el sábado fue ignorado en Roma hasta después del año 1054, ¡setecientos años después del Concilio de Laodicea! Esto contribuye a iluminar la afirmación de Sócrates en el sentido de que los sagrados misterios se observaban en todas las iglesias (alrededor de 440 d.C.) *salvo* en Alejandría y Roma.

En 381 d.C., más o menos veinte años después del concilio laodicense, hubo delegados romanos presentes en el Primer Concilio de Constantinopla, donde participaron, con un gran número de delegados de otras iglesias, en la aprobación de los muchos cánones de Laodicea, además de atender muchos otros asuntos del orden del día.[86] Y, a lo largo de los siglos, comenzando quizá doscientos años después, el canon sobre la abstención de trabajar en domingo fue invocado en diversos lugares de Occidente contra gente que quería abstenerse de trabajar en sábado. Sin embargo, el Concilio de Laodicea no llegó a ser el hito católico romano que, en ocasiones, algunos han pensado

86. Puede encontrarse una lista de los documentos occidentales que, a lo largo de los siglos, han incluido los cánones de Laodicea en Bernhard Blumengranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, 430–1096 [Judíos y cristianos en el mundo occidental, 430–1096] (París – La Haya, 1960), 176, n. 66.

que fue. En todo caso, la iglesia occidental simplemente ignoró el canon de Laodicea que requería que la Cena del Señor se celebrara el sábado.

Unos tres siglos después del Concilio de Laodicea (concretamente, en 692 d.C.), se llevó a cabo en Constantinopla el importante Concilio Quinisexto de Constantinopla. Este concilio oriental se quejó de la persistente costumbre romana de ayunar el sábado. De hecho, aprobó un canon que pretendía convencer a los romanos para que abandonaran esa práctica y tomasen sus comidas normales los sábados, igual que lo hacían los cristianos de Oriente.

> QUINISEXTO, CANON 55.— Dado que entendemos que en la ciudad de los romanos, en el santo ayuno de Cuaresma ayunan los sábados, en contra de la observancia eclesiástica que es tradicional, pareció bien al santo sínodo [el propio Concilio Quinisexto] que también en la iglesia de los romanos se mantenga inconmoviblemente firme el canon que dice: «Si se descubre que algún clérigo ayuna en domingo o en sábado (salvo en una única ocasión [el sábado anterior al domingo de Pascua], ha de ser depuesto; y si es un seglar, será excomulgado».[87]

Un antiguo estudioso comentó con tristeza: «El sínodo se propuso corregir esta deficiencia de los latinos; pero hasta la fecha han continuado arrogantemente en su pertinacia, y así siguen las cosas en la actualidad».[88]

La recatolización de Occidente

Las tribus que invadieron el Imperio romano en el siglo V eran o bien paganas o, en el caso de que fueran cristianas, lo eran de la variedad arriana. Los tres "cuernos" que fueron "arrancados", los hérulos, los vándalos y los ostrogodos, eran arrianos. En el transcurso de un largo período, las tribus supervivientes acabaron volviéndose católicas. Los francos salios iniciaron el proceso aceptando el catolicismo en 496 d.C.

El Concilio de Orleans, 538 d.C. Entonces, ¿qué encontramos que ocurrió con el sábado y el domingo en la recién recatolizada Francia? En 538 el año es que "se cavó" la "tumba" de los ostrogodos en Roma y comenzaron los 1,260 años, un concilio eclesiástico muy

87. NPNF (2), 14: 391.
88. *Ibíd.*

concurrido celebrado en Orleans aprobó su Canon 28, una regla que prohibía el reposo absoluto el día del Señor (lo que indica que había personas en Francia que defendían ya un domingo sabatizado), pero que requería la abstinencia de labores agrícolas intensas —arar, cosechar, podar, recortar setos, etc.— en domingo para que la gente tuviera libertad para acudir a la iglesia. Citamos la paráfrasis abreviada de Hefele.[89]

> Orleans, Canon 28.— Es una superstición judía que sea ilícito cabalgar o conducir un carruaje en domingo [latín, día del Señor], o hacer algo para la decoración de la casa o de la persona. Sin embargo, a los trabajadores del campo se les prohíbe para que la gente pueda acudir a la iglesia a adorar. Si cualquiera actúa de otra forma, debe ser castigado, no por los seglares, sino por el obispo.[90]

Esta ley dominical católica, que es posible que sea la primera ley dominical religiosa aprobada en Occidente, difería de la anterior ley de Constantino del 7 de marzo de 321 en tres aspectos: (a) establecía una regla para los agricultores, el grueso de la población, que no estaban sujetos a la ley de Constantino de 321; (b) se formulaba que su propósito era religioso, concretamente permitir que los trabajadores acudieran a la iglesia; y (c) fue promulgada por la iglesia, no por el Estado.

Isidoro de Sevilla. El año 507 los francos derrotaron a los visigodos en Francia y en 508 echaron a los supervivientes al otro lado de los Pirineos para que se unieran al resto de su tribu, en España. La

89. Charles Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church* [Historia de los concilios de la iglesia], trad. William R. Clark, 5 tomos (Edimburgo, 1893–1896), 4: 208-9.

90. El texto latino completo está disponible en Mansi, *Sacrorum Conciliorum* 9: 19. La traducción de Andrews y Conradi, *History of the Sabbath*, 485, es útil, porque presenta el texto latino completo, mientras que Hefele da únicamente una paráfrasis reducida. Pero esta traducción es singular porque presenta el requisito del concilio como si exigiera que la gente se abstuviera únicamente "frecuentemente" de las labores agrícolas el día del Señor. El traductor pasó por alto el hecho de que aunque, cuando está solo, *sepe* (o *sæpe*) puede ser el adverbio 'a menudo, frecuentemente', cuando se usa en la construcción *vel... vel*, 'o bien... o', solo puede ser una forma del sustantivo *sepes* (o *sæpes*), 'un seto'. Según demuestra la paráfrasis de Hefele, ese canon prohibía que la gente se ocupara en tareas de labranza en el día del Señor cada semana, no solo "frecuentemente".

guerra intermitente entre las tribus prosiguió durante la mayor parte del siglo. Sin embargo, en 596 d.C., los visigodos se hicieron católicos, igual que los francos.

Hacia el año 600, el obispo Isidoro de Sevilla expresó su desprecio por el ejército visigodo que se dejó aniquilar un domingo al rehusar luchar en un día santo.[91] No obstante, consideraba el domingo mayor que el sábado por razón de la creación, de la resurrección de Cristo y (como Orígenes) la primera vez que cayó el maná:

> Está claro que el domingo era ya muy solemne en las Santas Escrituras. Es, de hecho, el primer día del mundo, el día en que los ángeles fueron creados; el día en que Cristo resucitó; el día en que el Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles; el día en que el maná fue dado por primera vez en el desierto. [...] Entonces, para los judíos nuestro domingo era ya mayor que el sábado.[92]

Daniel Augsburger[93] nos cuenta que esta afirmación escrita en España por Isidoro fue copiada textualmente por Beda, famoso clérigo y traductor de la Biblia, en Gran Bretaña; por Alcuino, erudito británico que desempeñó sus labores en la corte de Carlomagno en Francia y Alemania; y por Rabano Mauro, arzobispo de la ciudad alemana de Maguncia en el siglo IX.

El papa Gregorio Magno. Más o menos en la misma época, hacia el año 600 d.C., el papa Gregorio Magno se topó con «ciertos hombres de espíritu perverso», según los llamó, que enseñaban a la gente a abstenerse de toda labor en domingo y también a abstenerse de toda labor en sábado. Sus observaciones al respecto, difundidas en una carta dirigida a los ciudadanos de Roma, se han hecho famosas entre los adventistas del séptimo día. Entre otras cosas, preguntaba: «¿Qué, si no, puedo llamar a estos, salvo predicadores del anticristo, quien, cuando venga, hará que el sábado y el día del Señor se mantengan libres de toda labor?».

91. Isidoro de Sevilla, *History of the Goths, Vandals, and Suevi* [Historia de los godos, los vándalos y los suevos], 42, trad. Guido Donini y Gordon B. Ford Jr., 2ª ed. (Leiden, 1970), 20.
92. Citado por Daniel A. Augsburger en Strand, *The Sabbath in Scripture and History*, 191.
93. *Ibíd.*

Gregorio afirmó a continuación que, en lugar del sábado literal, los cristianos «tenemos el auténtico Sábado en el mismísimo Redentor nuestro». Decir que debemos restaurar el sábado literal requeriría que restableciéramos la circuncisión literal y los sacrificios animales.[94]

Describir a las personas que promueven el reposo en sábado como «predicadores del anticristo» son palabras mayores. En esa ocasión, un prominente papa de Roma usó tal fraseología hacia 600 d.C.

La supuesta carta del Señor. También hacia el año 600 d.C. se dio a conocer la famosa *Carta del Señor*, denominada a veces la *Carta del cielo*. Se cree que apareció por vez primera en una de las islas mediterráneas frente a la costa oriental de España. De allí, viajó hacia el norte y el este, y se seguía citando siglos después. Con las más terribles amenazas, este documento apelaba a la gente para que guardara «mis mandamientos» y venerara «el santo día del Señor».

> Acuérdate de las tablas de Moisés, mi siervo, y de la ley y los preceptos que le di para que predicase a las gentes, para que pudieran temerme y guardar mi ley [...].
>
> Si no corregís vuestros caminos, os enviaré gusanos y langostas que se coman vuestras cosechas y toros rapaces que os devoren, porque no guardasteis el santo día del Señor. Cualquiera que no lo guarde, sea maldito. En el día del Señor, no debéis lavar vuestra ropa ni lavaros o cortaros el cabello. Quienquiera que lo haga, sea maldito. Os digo una vez más que [...] resucité el día del Señor. [...] En ese día hice el cielo y la tierra [...] y santifiqué el día del Señor y establecí la observancia del descanso para todos en ese día [...]. Sed muy fieles en la observancia del día del Señor, no recogiendo ni tan siquiera verdura de vuestra huerta en el día del Señor. Si las mujeres osáis hacer tales cosas, os enviaré serpientes aladas para que golpeen y devoren vuestros pechos [...]. Aflicción tras aflicción descenderá sobre vosotros [...]. Y si no queréis corregiros, preparaos para un castigo en el mes de noviembre.[95]

94. Gregorio I, *Epístolas selectas*, NPNF (2), 13: 92.
95. Véase Robert Priebsch, *Letter from Heaven on the Observance of the Lord's Day* [La Carta desde el cielo sobre la observancia del domingo] (Oxford: Basil Blackwell, 1936). Hay disponible una traducción parcial en J. N. Andrews y L. R. Conradi, *History of the Sabbath and First Day of the Week* (Takoma Park, Maryland, 1912), 511-12. Una traducción más completa, obra de Raphael González, está disponible en Maxwell y Damsteegt, *Source Book for the History of Sabbath and Sunday*.

Esta *Carta del Señor* es notoria por su observancia legalista del domingo, supuestamente basada en el cuarto mandamiento, reforzada por terribles amenazas. Aunque al principio estuvo localizado, el propio documento y el concepto que representaba se expandieron mucho con el correr del tiempo, contribuyendo a cumplir la profecía sobre el cambio de los tiempos y la ley.

El Gran Cisma de 1054. Se puede argumentar que la prueba más rigurosa de la preferencia coactiva de Roma por el domingo en oposición al sábado procede del Gran Cisma de 1054. Las investigaciones de R. L. Odom, documentadas en el primer número de *Andrews University Seminary Studies* (1963) con el título "The Sabbath and the Great Schism of A.D. 1054" [El sábado y el Gran Cisma de 1054 d.C.], demuestran que «uno de los principales asuntos implicados» en aquella trascendental separación de Oriente y Occidente en 1054 «fue el asunto del ayuno [...] en sábado, séptimo día de la semana».

La observancia del sábado no fue la única manzana de la discordia. Otros asuntos eran el uso de pan sin levadura en el servicio de la comunión, el celibato del bajo clero y, por supuesto, la primacía del papa. Sin embargo, la observancia del sábado desencadenó el conflicto final que produjo el cisma.

Hubo un intercambio de correspondencia oficial, se desató la cólera del papa León IX y fueron despachados legados desde Roma hasta Constantinopla para exigir que los dirigentes ortodoxos enmendaran sus caminos y se amoldaran a Roma.

De forma resumida, hacia las 9:00 de la mañana del sábado 16 de julio de 1054, los legados romanos colocaron enfadados en el altar mayor de la iglesia de Santa Sofía, principal edificio de la Iglesia Ortodoxa Griega, un documento que excomulgaba al clero y las iglesias de creencia ortodoxa griega.

Los legados romanos eligieron ese lugar y ese momento porque los diáconos estaban atareados en ese momento preparándose para celebrar la cena del Señor en *sábado*.

El cardenal Humberto, uno de los legados romanos, escribió poco después un tratado en el que criticaba a los cristianos ortodoxos griegos por llevar a cabo «una observancia del sábado similar a la de los judíos». En su tratado, el Cardenal presentó una declaración, probablemente legendaria pero atribuida al papa Silvestre I, de la época de Constantino, en la que el papa decía «cada sábado [por razones] del entierro [de Cristo] ha de ser estimado en execración de los judíos».

Por otra parte, el patriarca Miguel Cerulario, principal sacerdote de la Iglesia Ortodoxa Griega, llegó a decir, en nombre de los cristianos griegos, que «se nos manda que también honremos el sábado *igual que el día del Señor* [domingo] y que [lo] guardemos y *no trabajemos en él*».

Lo que ocurrió a continuación en Italia es en sí mismo de interés considerable. Con la atención centrada temporalmente en el asunto de la observancia del sábado, la Iglesia romana respondió a la agitación popular relajando el ayuno sabático y dedicando el sábado no a Jesús, Señor del sábado, sino a la «bendita Virgen».

Observemos atentamente que la cristiandad romana en 1054 estaba dispuesta a excomulgar y a consignar al fuego eterno del infierno a millones de hermanos cristianos porque insistían en hacer algo especial por honrar el sábado. Este acto decisivo de coacción religiosa en el asunto de la observancia del sábado tipifica la candidatura de Roma como cumplidora del cuerno pequeño de Daniel 7: 24, 25 y de la bestia surgida del mar de Apocalipsis 13: 1-10.

Tomás de Aquino. Sin embargo, la Iglesia romana no se detuvo ahí. En el siglo XIII, Tomás de Aquino, cuya autoridad como teólogo católico no tiene parangón, declaró específicamente: «En la nueva ley, la observancia del domingo suplanta la del sábado, no por virtud del precepto de la ley, sino por la decisión de la iglesia y la costumbre del pueblo cristiano».[96]

He aquí un cambio destacado. Tomás, el maestro más respetado del catolicismo romano, enseñó que el cambio del sábado al domingo, ciertamente, fue efectuado por la Iglesia Católica Romana: «por la decisión de la iglesia y la costumbre del pueblo cristiano».

Él distinguió además entre los aspectos morales y los ceremoniales del mandamiento del sábado. Insistió en que el *día* en que había de observarse el mandamiento era *ceremonial*, y que estaba sujeto al poder de las llaves dadas a la iglesia. Afirmó que incluso los aspectos *morales* del sábado habían de ser observados de forma menos estricta bajo la libertad del evangelio.[97]

96. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* [Suma teológica], 2a2ae.122.4 ad 4, citado en Strand, *Sabbath in Scripture and History*, 205-6.
97. Véase Strand, *Sabbath in Scripture and History*, 206.

Habiendo llegado a tal extremo, Tomás pasó a afirmar que la observancia literal del mandamiento del sábado estaba «muerta» y era «mortal» a la vez.[98]

Cuando un dirigente respetado de la iglesia declara en nombre de Cristo que la observancia de un mandamiento es "mortal", ese dirigente y la iglesia que lo respeta, sin duda, han hablado «palabras contra el Altísimo». Cuando la misma iglesia transfiere la autoridad del cuarto mandamiento al domingo y lo hace caprichosamente basándose en lo que cree que es importante, sin duda ha intentado cambiar «los tiempos y la ley».

Pedro de Ancarano dijo: «El papa puede modificar la ley divina».[99]

«El sábado, el día más glorioso de la ley, se ha cambiado al día del Señor [...] por la autoridad de la iglesia», sentenció de forma perfectamente sonora el arzobispo de Regio en el crucial Concilio de Trento.[100]

«Y abrió su boca para blasfemar contra Dios, para blasfemar de su nombre, de su tabernáculo y de los que habitan en el cielo» (Apoc. 13: 6).

Oposición mundial al sábado. Si, en la actualidad, gran parte del mundo fuera de Europa ha sido más o menos cristianizada, gran parte del mérito es para la Europa occidental. La difusión del cristianismo la han llevado a cabo fundamentalmente los cristianos occidentales —católicos romanos y protestantes, quienes, en su mayor parte, continúan las prácticas de Roma—. Entre las características de Roma que los protestantes han llevado consigo alrededor del mundo han estado tanto la observancia del domingo como la insistencia en que no debe observarse el sábado.

98. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 2a2ae.122.4 ad 1, citado en Strand, *Sabbath in Scripture and History*, 206.
99. Véase Lucius Ferraris, *Prompta bibliotheca*, 8 tomos (Venecia: Caspa Storti, 1772), art. "Papa, II".
100. Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, 33: 529, 530; véase *SDA Bible Students' Source Book*, artículos 1443, 1444.

Conclusión

La observancia del domingo en preferencia a la observancia del sábado ha caracterizado a la mayor parte de la cristiandad desde el siglo II hasta la actualidad. La oposición coactiva al sábado y la imposición coactiva del domingo en su lugar han constituido una marca característica de la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar desde el momento de su aparición.

Sin embargo, nuestro estudio exegético nos ha llevado a ver que la «marca de la bestia» es un fenómeno escatológico aplicado a la humanidad no por la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar, sino por la bestia con cuernos de cordero surgida de la tierra. Pasamos ahora a un estudio de la bestia surgida de la tierra, y después a algunas conclusiones finales relativas a la naturaleza de la propia marca de la bestia.

Los Estados Unidos y la marca

La imposición de la marca de la bestia va a cargo de una nueva bestia, mencionada en Apocalipsis 13: 11-17. Juan la vio subir de la tierra.

> Después vi otra bestia que subía de la tierra. Tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero, pero hablaba como un dragón. Ejerce toda la autoridad de la primera bestia en presencia de ella, y hace que la tierra y sus habitantes adoren a la primera bestia, cuya herida mortal fue sanada. [...]
>
> Y hacía que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se les pusiera una marca en la mano derecha o en la frente, y que ninguno pudiera comprar ni vender, sino el que tuviera la marca o el nombre de la bestia o el número de su nombre.

Los intentos realizados en la Edad Media por entender la bestia con cuernos de cordero estaban destinados al fracaso. Durante los 1,260 años, y especialmente hacia el final de ese período, la tierra ayudaba a la mujer, tragándose la persecución lanzada por la bestia con cuerpo de leopardo (la «primera bestia») en representación del dragón. Difícilmente era posible que la gente entendiera el simbolismo hasta que la bestia con cuerpo de leopardo recibiera su herida mortal. La profecía se interpreta mejor después de que se ha cumplido, aunque sea parcialmente. Jesús dijo: «Y ahora os lo he dicho antes que suceda, para que, cuando suceda, creáis» (Juan 14: 29).

La herida mortal llegó a entenderse correctamente durante la Revolución francesa, cuando estaba en vías de ser infligida. La Revolución francesa ocurrió en los años que siguieron a 1789. El papa fue hecho prisionero en 1798.

Características de la bestia con cuernos de cordero

Dado que la bestia con cuernos de cordero hace que la gente adore a la primera bestia, «cuya herida mortal fue *sanada*», sabemos que la profecía sobre la bestia con cuernos de cordero se centra en acontecimientos posteriores al momento en que se infligió la herida, es decir, después de 1798.

La bestia con cuernos de cordero tiene solo dos cuernos, no diez como el gran dragón rojo y la bestia con cuerpo de leopardo de Apocalipsis 13 y la bestia monstruosa de Daniel 7. Evidentemente, solo tiene una cabeza (no se dice que tenga cuatro cabezas, ni siete cabezas, como algunos otros animales simbólicos). Sus cuernos son semejantes a los de un cordero. Nada en ella se parece a parte alguna del gran dragón rojo, ni a la bestia con cuerpo de leopardo, cabeza de león y pies de oso surgida del mar. Llegamos a la conclusión de que el animal con cuernos de cordero es una bestia excepcional, un símbolo diferenciado de una nueva entidad cuya existencia es esencialmente diferente de la de las otras en la secuencia de los imperios de representación zoológica.

Esta nueva bestia no es Roma ni ninguna parte del antiguo Imperio romano. Debemos buscar su llegada en un sitio que no es Europa.

Origen y actividad. La bestia con cuernos de cordero emerge de la tierra. Las cuatro bestias de Daniel 7 surgieron del mar, de un mar tormentoso. La bestia con cuerpo de leopardo, que estaba compuesta de las cuatro bestias de Daniel, también surgió del mar. La ramera de Apocalipsis 17 se sentaba en una bestia que se alzaba sobre el mar. Sin embargo, la bestia con cuernos de cordero surgió de la *tierra*. La diferencia tiene que ser importante.

«Las aguas que has visto, donde se sienta la ramera, son pueblos, muchedumbres, naciones y lenguas» (Apoc. 17: 15).

Cuando en profecías estrechamente relacionadas se contrastan 'tierra' y 'mar', y el 'mar' representa vastas poblaciones, percibimos que 'tierra' representa una zona con una población limitada.

Los cuernos de este animal son semejantes a los de un *cordero*.[101] Veintiocho veces en el Apocalipsis (35 en la NVI), 'cordero' se refiere a Jesucristo. En Daniel y en Apocalipsis, los cuernos se usan reiteradamente como símbolos de poder gobernativo. De modo que la bestia surgida de la tierra, cuando Juan la vio por primera vez, usaba su poder gubernativo de forma moderada, casi como lo habría hecho Cristo.

Pero «hablaba como un dragón». El dragón es un símbolo de Satanás o de gobiernos terrenales que ponen en práctica los planes engañosos y opresores de Satanás. En la división del gran conflicto del Apocalipsis, el dragón representa a Roma. Tan diferente de Roma en su aspecto (semejante a un cordero, no semejante a un dragón), tan diferente en la zona en la que surgió (la tierra, no el mar) y tan diferente en el momento de su aparición (hacia 1798, no en la antigüedad), la bestia con cuernos de cordero acaba engañando y oprimiendo exactamente igual que Roma. Habla como el dragón romano y ejerce el poder que el dragón romano dio a la primera bestia.

«También hace grandes señales, de tal manera que incluso hace descender fuego del cielo a la tierra delante de los hombres» (13: 13).

Si esta predicción se refiere a lo que ocurrió en Hiroshima y Nagasaki en 1945, se ha cumplido de forma dramática. Probablemente esté por llegar un cumplimiento más significativo que no hemos imaginado.

«Y hacía que a *todos*, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se les pusiera una marca en la mano derecha o en la frente, y que *ninguno* pudiera comprar ni vender, sino el que tuviera la marca o el nombre de la bestia o el número de su nombre» (13: 16-17).

Una nación que pueda hacer que *toda* la gente haga algo, exceptuados únicamente los seguidores de Dios, tiene que ser una nación poderosa, un líder mundial.

---

101. Hay muchas razas de ganado lanar que no tienen cuernos, ni en los machos (cordero, carneros) ni en las hembras (ovejas). Sin embargo, los carneros del ganado lanar más común en la Palestina bíblica, la oveja de cola ancha (*Ovis laticaudata*), sí tenían cuernos, muy prominentes y retorcidos. Véase cualquier diccionario de la Biblia. El carnero simbólico de Dan. 7 también tenía cuernos.

Identidad. ¿Qué es este símbolo de apariencia amable con cuernos de cordero que Juan vio surgir de la tierra, de una zona relativamente deshabitada, el Nuevo Mundo, más o menos por la época de la Revolución francesa, cuando la bestia semejante a un leopardo recibía su herida mortal? ¿Qué única nación cuadra con todas estas especificaciones y es también un líder mundial prominente? A la mente acuden de inmediato los Estados Unidos de América.

Sin embargo, está claro que la profecía no se refiere a los Estados Unidos de América solamente. La bestia con cuernos de cordero ha de hacer que «*todos*, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos» reciban la marca de la bestia. Se va a encargar de que «*ninguno*» pueda comprar ni vender sin portar la marca. Y lo hará en cooperación con la "bestia" del catolicismo resurgido en el Viejo Mundo. Toda persona y toda nación caen bajo el ámbito de esta notable profecía.

Sin embargo, cuando se la ve por primera vez, la bestia con cuernos de cordero no ejerce aún un liderazgo mundial opresivo de ese tipo. Sus cuernos son como los de un cordero, pequeños y blandos.

Los Estados Unidos de América

El 4 de julio de 1776, la Declaración de Independencia afirmó: «Sostenemos que estas verdades son evidentes por sí mismas: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». Se trata de palabras hermosas, amables, casi propias de Cristo.

«El Congreso no hará ley alguna con respecto a la adopción de una religión o prohibiendo el libre ejercicio de la misma», expresaba la Primera Enmienda, adoptada con el articulado restante de la Declaración de Derechos en 1791.

El mayor logro de la Constitución de los Estados Unidos fue la creación de una nación con una separación amistosa de Iglesia y Estado. El mundo nunca había visto nada semejante. Desde tiempos antiguos, todas las demás naciones habían gravado a sus pobladores para apoyar una religión estatal, y la mayoría había oprimido a los disidentes religiosos. La Revolución francesa, algo posterior a la Revolución estadounidense, experimentó con una separación hostil de Iglesia y Estado. Con el tiempo, los países marxistas sobrepasaron el ejemplo temporal de Francia.

Sin embargo, Estados Unidos, con su separación amistosa de Iglesia y Estado, no pagaba salario a ningún clero[102] y no gravaba a ninguna congregación. Permitía que proliferaran las denominaciones, sin apoyar a ninguna. Su Congreso dijo: «En Dios confiamos», pero eligió no identificarlo exclusivamente con el Dios de los cristianos.

Los Estados Unidos encajan en la profecía con precisión. En su surgimiento, esa nación reveló cualidades semejantes a las de un cordero, y surgió en una zona relativamente despoblada, "la tierra", en contraposición al bullente y atestado "mar" del Viejo Mundo. Los americanos indígenas (o "indios", como se los llamaba entonces) vagaban por las riberas y las llanuras cuando llegaron los nuevos colonizadores, pero en número escaso. Un cálculo documentado sitúa su población en aproximadamente un millón esparcido por los casi diez millones de kilómetros cuadrados que después se convirtieron en los Estados Unidos.[103]

La «batalla más intensa [...] jamás librada en suelo de Nueva Inglaterra» entre los colonizadores y los indios contó solamente con tres mil indígenas americanos y no duró más de tres horas.[104]

Cuernos semejantes a los de un cordero/voz semejante a la de un dragón. Pero la profecía dice que la bestia con cuernos de cordero hablaría «como un dragón». Específicamente, levantaría una «imagen de la bestia» que había recibido la herida mortal, haciendo que "respirase", e intentaría obligar a todos a adorarla.

---

102. Los capellanes castrenses están asalariados por el gobierno estadounidense como sustitutos de los pastores civiles de los que se ven privados los soldados cuando entran en las fuerzas armadas. Véase, por ejemplo, Leo Pfeffer, *Church, State, and Freedom* [Iglesia, Estado y libertad], ed. rev. (Boston, 1953, 1967), 169: «En las fuerzas armadas, los capellanes pueden ser necesarios bajo la garantía constitucional de la libertad de conciencia. Un soldado llamado a filas y enviado a un campo de operaciones alejado de su hogar se ve privado de la oportunidad de visitar su iglesia».
103. Véanse, por ejemplo, Samuel Eliot Morison, *The Oxford History of the American People* [Historia del pueblo norteamericano] (Nueva York, 1965), 15; y Merwyn S. Garbarino, "Indian, American" [Indio americano], *World Book Encyclopedia* (1973), 10: 127, 138n.
104. Morison, *American People*, 110, refiriéndose a la Lucha del Gran Pantano de 19 de noviembre de 1675 contra los narragansett.

> Engaña a los habitantes de la tierra con las señales que se le ha permitido hacer en presencia de la bestia, diciendo a los habitantes de la tierra que le hagan una imagen a la bestia que fue herida de espada y revivió. Se le permitió infundir aliento a la imagen de la bestia, para que la imagen hablara e hiciera matar a todo el que no la adorara. (13: 14-15)

Una imagen es algo que se parece mucho a otra cosa. Una estatua adorada por idólatras es una semejanza, una imagen, del dios al que se adora. En 13: 14-17, la «imagen de la bestia» es una réplica o una copia de la bestia. La bestia con cuerpo de leopardo del Viejo Mundo era una unión perseguidora de Iglesia y Estado, un sistema religioso casado con un gobierno nacional al que este había otorgado poderes para oprimir a los disidentes y a los herejes. En particular, era sobresaliente en su oposición al sábado y su defensa del domingo. Por lo tanto, la imagen de la bestia será una unión de Iglesia y Estado perseguidora, un sistema religioso casado con un gobierno nacional al que este habrá otorgado poderes para oprimir a los disidentes y a los herejes, especialmente aquellos que guarden el sábado y se nieguen a observar el domingo.

Una trinidad demoníaca. Aquí se nos presenta una trinidad, una trinidad demoníaca: el dragón, la bestia que surge del mar y la bestia que surge de la tierra. Todos se unen en un propósito: erigir una imagen de uno de ellos (la bestia del mar) e infundirle aliento. ¡Qué diferencia del relato de la creación de Génesis 1 y 2! Y celebran la curación de la bestia —su cuasirresurrección de su herida mortal— imponiendo con saña la adoración en domingo, el día erigido hace tiempo en oposición al sábado para honrar pretendidamente la resurrección de Cristo.

La interpretación adventista del séptimo día. Que Apocalipsis 13 predice una futura legislación dominical, ya lo reconoció Joseph Bates allá por enero de 1849,[105] cuando escribió, en su *A Seal of the*

105. Elena G. de White, en *Testimonios para la iglesia* (Miami, Florida, 1998), 5: 128, dice que «Hace treinta y seis años, me fue mostrado que [...] la observancia de una institución del papado sería impuesta al pueblo por una ley dominical, mientras que el día de reposo santificado por Jehová sería pisoteado». Su referencia parece ser a su visión del 3 de abril de 1847, publicada por Joseph Bates con fecha de 7 de abril de 1847. El párrafo pertinente afirma: «Vi que todos "los que no recibieran la marca de la Bestia, y de su Imagen, en sus frentes o en sus manos" no podría comprar ni vender. Vi que el número (666) de la Imagen de la Bestia se completó; y que la Bestia era

Living God [Un sello del Dios vivo], p. 37: «Este poder impío [de Apoc. 13: 16...], según parece ahora, aún ha de promulgar una ley con el expreso propósito de hacer que todos se dobleguen y guarden el día de reposo del papa».

Que los Estados Unidos eran el "poder impío" que promulgaría la legislación dominical fue presentado por vez primera entre los adventistas dos años más tarde, cuando J. N. Andrews interpretó así la profecía en la *Review and Herald* del 19 de mayo de 1851.

Andrews observó (como también lo hemos hecho nosotros en este capítulo) que «los poderes con los que está relacionado el pueblo de Dios son los únicos notados en la profecía». A Andrews le parecía «evidente» «que el territorio de este último poder ha de ser el escenario de los mensajes de los [tres] ángeles [de Apoc. 14: 6-12], la tierra en la que han de resaltarse las verdades culminantes del evangelio, antes de que termine su curso».

Para contribuir a confirmar su interpretación de la bestia con cuernos de cordero como los Estados Unidos, Andrews citó largos pasajes de un notable editorial aparecido en 1850 en el *Dublin Nation* irlandés, que contraponía el desarrollo contemporáneo de dos imperios muy diferentes: el ruso en oriente y el estadounidense en occidente.

> En el Este [escribía en 1850 el editor del *Dublin Nation*] está alzándose un centauro colosal denominado Imperio ruso. Con una cabeza y una parte frontal civilizadas, tiene los tendones de un cuerpo bárbaro gigantesco. Allí, el cerebro de un hombre mueve a setenta millones. Allí, todas las tradiciones del pueblo son de agresión y de conquista [...]. Allí, se distinguen únicamente dos grupos: los siervos y los soldados.

---

la que había cambiado el día de reposo, y que la Imagen de la Bestia había seguido el mismo camino, y había guardado el día de reposo del papa, y no el de Dios. Y todo lo que se nos pedía que hiciéramos era dejar el día de reposo de Dios y guardar el del papa, y entonces tendríamos la marca de la Bestia y la de su Imagen». (Este párrafo se omite en la reimpresión de *Primeros escritos* [Doral: APIA, 2010], 53-56, quizá debido a la ambigüedad de la expresión 'Image Beast' (Imagen de la Bestia/Bestia de la Imagen) en el original. En su origen, la visión se escribió en forma de carta personal a Joseph Bates, al comienzo del ministerio de Elena G. de White).

En cambio, el editor irlandés escribió que en el Oeste

> está emergiendo [un] imperio americano. Los isleños no tenemos noción de los acontecimientos extraordinarios que, *en medio del silencio de la tierra*, aumentan a diario el poderío y el orgullo de esa nación gigantesca. En cuestión de tres años han sido anexionados a la Unión, *en silencio* y casi de forma rutinaria, territorios más extensos que [...] Francia e Italia juntas. [...]
>
> Minnesota ya cuenta con su capital —St. Paul—, que tiene sus periódicos, sus iglesias, sus escuelas, sus partidos, sus intereses y sus especulaciones [...]. Los colonizadores de California están fundando ciudades, eligiendo delegados, magistrados, sheriffs y congresistas de forma tan metódica e intensa como si transitaran por los trillados caminos de la vida de la costa atlántica del continente. [La cursiva es de la *Review*].

J. N. Andrews comparó los dos cuernos semejantes a los de un cordero con el cuerno pequeño de Daniel 7. Se fijó en que el cuerno pequeño representaba la unión de la opresiva iglesia papal con los diversos gobiernos estatales europeos. Defendió que, en contraposición con ello, los dos cuernos semejantes a los de un cordero representaban las denominaciones protestantes no opresoras de Norteamérica y el gobierno republicano[106] no opresor de los Estados Unidos.

Sin embargo, se lamentaba Andrews, la bestia con cuernos de cordero ha de hablar como el dragón y es la misma entidad que el falso profeta. Por lo tanto, su bondad bicornia religiosa y secular se convierte en una farsa. De hecho, ya en los días de Andrews, el gobierno estadounidense consentía la esclavitud, y las iglesias estadounidenses habían expulsado a miembros que abrigaban la esperanza de la segunda venida.

Si «todos los hombres son creados iguales», preguntaba Andrews, «¿cómo tenemos, entonces, tres millones de esclavos en servidumbre? [...] ¿Por qué, por un delito que no es ni más ni menos que desear el

106. Los fundadores de los Estados Unidos consideraban que la "democracia" era indeseable. En su lugar, establecieron una forma de gobierno "republicano", con delegados representantes elegidos para cargos ejecutivos, judiciales y legislativos por hombres (no mujeres) que satisfacían los requisitos especificados de bienes raíces.

advenimiento de Jesucristo, se expulsa a hombres [es decir, adventistas] de las iglesias de quienes profesan amar su venida[?]».[107]

La interpretación de Andrews sobre la bestia de los dos cuernos se convirtió en el estándar entre los adventistas del séptimo día. Ha recibido alguna mejora en cuanto a detalles, pero permanece esencialmente inalterada.

La manera precisa en la que se han cumplido porciones de la profecía alimenta la confianza en el cumplimiento del resto de la misma. Estados Unidos sí surgió de una forma relativamente pacífica, en una zona relativamente despoblada y más o menos en la época de la herida mortal; en comparación, ha manifestado una conducta bondadosa, se ha fortalecido y se ha hecho una nación poderosa. Los Estados Unidos se han convertido en el líder mundial por excelencia tras el hundimiento de la Unión Soviética.[108] No obstante, es natural formularse preguntas en cuanto a las partes no cumplidas de la profecía. Teniendo en cuenta la maravillosa Constitución de Estados Unidos y su maravilloso historial de libertad corderina, ¿es realmente viable esperar que Estados Unidos se rebaje algún día a enzarzarse en la persecución de una minoría religiosa al estilo de lo que acontecía en el Viejo Mundo? Además, teniendo en cuenta la falta de unidad global, ¿estará el mundo suficientemente interesado en algún momento en el asunto del sábado y el domingo como para preocuparse lo bastante para imponer una legislación dominical?

---

107. En 1855, Urías Smith hizo un grabado en madera que mostraba a los Estados Unidos como una especie de león con dos cuernos con un rostro similar al de un cerdo y dientes de aspecto feroz. Después de que la Guerra de Secesión diese como resultado la emancipación de los esclavos, el aspecto del animal se suavizó de forma notoria. A comienzos del siglo XX, los pintores adventistas representaban a los Estados Unidos como un bisonte americano (o búfalo, según el nombre que se le da habitualmente) que resoplaba humo. Véanse, por ejemplo, las ilustraciones del artículo de Jonathan Butler, "The Seventh-day Adventist Dream" [El sueño adventista del séptimo día], *Adventist Heritage*, verano de 1976, 3-10.

108. Estados Unidos emergió de la Segunda Guerra Mundial como líder mundial, pero pronto tuvo que compartir su supremacía con la Unión Soviética. La Primera Guerra del Golfo de 1990–1991 y el hundimiento de la Unión Soviética en 1991 restablecieron el liderato de Estados Unidos. (Un artículo útil es Clifford Goldstein, "Superpower: America in Prophecy" [Superpotencia: Estados Unidos en la profecía], en *Adventist Review*, 5 de diciembre de 1991, 12-14).

Como respuesta, recordemos que la profecía bíblica, no la historia ni la especulación, es la clave para nuestro conocimiento del futuro. En todo caso, la profecía de 13: 10-18 puede valorarse mejor después de echar un vistazo a acontecimientos seleccionados del pasado de Estados Unidos, a ciertas características de la Constitución de Estados Unidos y a la posición que el domingo ocupa en la actualidad alrededor del mundo.

El domingo en el mundo

¿Tiene el domingo algún prestigio particular en la actualidad en los países del mundo entero? La respuesta es afirmativa, en los cinco continentes. Norteamérica y Sudamérica son, obviamente, zonas "cristianas", y en ellas las delegaciones del gobierno y las grandes fábricas cierran casi en todas partes en domingo. En Europa se da la misma situación, aunque suele decirse que los países de la Europa occidental son "poscristianos", y los orientales han estado bajo el dominio del comunismo. En la Europa oriental (que ahora incluye a Rusia, los Estados bálticos y Ucrania) el catolicismo o la ortodoxia han conservado una fortaleza significativa a pesar del comunismo. El África subsahariana está cada vez más sometida a influencias cristianas, y también allí las delegaciones del gobierno y las grandes fábricas escogen cerrar en domingo. Y, ¿qué decir de Asia? Las Filipinas están cristianizadas, y Corea del Sur se está cristianizando más. El domingo es el día de descanso en esas tierras. Incluso en la China no cristiana, con sus 1,200 millones de habitantes, las fábricas escogen cerrar en domingo.

Por ello, en los cinco continentes, América, Europa, África, Oceanía y Asia, el domingo tiene un prestigio excepcional casi en todas partes en el momento actual.

El Tribunal Supremo de los Estados Unidos

La interpretación de la Constitución. Pasamos ahora a los Estados Unidos en particular. Durante el siglo XIX, el Tribunal Supremo de Estados Unidos adquirió el derecho de determinar la "constitucionalidad" de las leyes tanto estatales como nacionales y de anular las leyes que considerara inconstitucionales.[109] En general, el Tribunal

109. Normalmente, el Tribunal Supremo de EE. UU. falla sobre una ley particular estatal o federal únicamente después de que (1) la ley haya sido impuesta

Supremo ha sido un baluarte de los derechos individuales ateniéndose a la Declaración de Derechos. Sin embargo, siendo la naturaleza humana como es, el Tribunal Supremo ha sido opresivo en ocasiones, y en otros casos se ha revocado a sí mismo. Por ejemplo, en 1881 dictaminó que la Constitución autoriza los impuestos sobre la renta, pero en 1895 falló que la Constitución se opone a los impuestos sobre la renta.[110]

La tristemente célebre decisión de Dred Scott de 1857 es un ejemplo de la capacidad del Tribunal Supremo para interpretar la Constitución de forma opresiva. El Tribunal amparó solemnemente la esclavitud y afirmó formalmente que, según la Constitución, ningún negro podía ser ciudadano de los Estados Unidos. Para llegar a esa pasmosa interpretación, el Tribunal hizo un uso indebido de la Quinta Enmienda de la Declaración de Derechos, la enmienda que protege «la vida, la libertad o las pertenencias» de todos. El Tribunal definió que un esclavo era una *pertenencia* del amo, aunque, al hacerlo, hizo caso omiso deliberadamente del derecho del esclavo a gozar de su propia *libertad* personal.[111]

La autoridad del Tribunal Supremo para interpretar la Constitución a su manera, aun de formas opuestas a medida que cambian los sentimientos populares, implica que no se requeriría ninguna enmienda nueva para que el gobierno nacional impusiera legislación antirreligiosa, a pesar de la Declaración de Derechos. Todo lo que se requeriría sería un Tribunal Supremo dispuesto a alterar las *interpretaciones* previas de la Constitución en respuesta a lo que se percibiera como una demanda popular.

---

hasta el extremo de que se haya producido una condena, y de que (2) se haya apelado a un tribunal federal de primera instancia y, por último, al propio Tribunal Supremo. Así, el número de leyes que revisa el Tribunal Supremo es relativamente pequeño.

110. Los casos implicados fueron *Springer contra los Estados Unidos* (1881) y *Pollock contra la Empresa Fiduciaria de Préstamos a la Agricultura* (1895). Los impuestos sobre la renta volvieron a ser legales en Estados Unidos con la adopción en 1913 de la Decimosexta Enmienda. Véase Alfred H. Kelly y Winfred A. Harbison, *The American Constitution: Its Origins and Development* [La Constitución estadounidense: Orígenes y desarrollo], 3ª ed. (Nueva York, 1948, 1955, 1963), 562-73.

111. Kelly y Harbison, *The American Constitution*, 384-91.

Tal como afirmó (en 1926) Charles Evans Hughes, quien en 1930 se convirtió en Presidente del Tribunal Supremo, en la práctica, «la Constitución es lo que el Tribunal Supremo dice que es».[112]

El Preámbulo contra la Declaración de Derechos. Cuando el Tribunal Supremo se desdice o parece interpretar indebidamente la Constitución, no obra con frivolidad. Aunque muchos estadounidenses no son conscientes del hecho, en la realización de sus deberes, el Tribunal busca un equilibrio entre las disposiciones de la Declaración de Derechos y las disposiciones del Preámbulo. El Preámbulo es el párrafo que comienza con la famosa oración: «Nosotros, el pueblo de los Estados Unidos». Enumera las nobles razones por las que se creó en un primer momento la Constitución: «Para formar una Unión más perfecta, establecer la Justicia, garantizar la Tranquilidad nacional, mantener la Defensa común, promover el Bienestar general y asegurar para nosotros mismos y para nuestra Posteridad las Bendiciones de la Libertad [...]».

En la década de 1880, cuando los mormones citaron la Primera Enmienda para justificar la poligamia como característica de su insólita religión, el Tribunal Supremo se opuso a ellos partiendo del hecho de que el Preámbulo protege la «Tranquilidad nacional» y el «Bienestar general». El tribunal decidió que era impensable que se pudiera permitir que las personas perpetraran actos nocivos en la práctica de su religión, porque tales actos violarían la libertad de otras personas.

Sin embargo, muchos estadounidenses lúcidos lamentaron profundamente el auto del Tribunal Supremo cuando, en 1940, autorizó que las escuelas primarias obligaran a los niños a rendir homenaje a la bandera estadounidense, pese a que algunos de los niños, como los testigos de Jehová, creían que era idolatría hacerlo. En ese caso, el Tribunal Supremo consideró que la libertad religiosa de la Declaración de Derechos era de menos valor que la «Unión [nacional] más perfecta» y que la «Defensa común» mencionadas en el Preámbulo. El Tribunal declaró que «la unidad nacional es la base de la seguridad nacional». Sin embargo, las intensas críticas públicas obligaron al tribunal a desdecirse tres años después.[113]

---

112. Véase Kelly y Harbison, *The American Constitution*, 4, 142, 732-33.

113. Véase Pfeffer, *Church, State, and Freedom*, 634-44. El primer caso fue *El distrito escolar de Minersville contra Gobitis* (1940); el segundo fue *El*

Durante la Segunda Guerra Mundial, setenta mil estadounidenses japoneses fueron puestos de improviso en "centros de reubicación" siguiendo órdenes emitidas por un general del Ejército a petición del Presidente y con la aprobación del Congreso.

Justificando la injusticia legal de tratar de esta manera a unos conciudadanos, el Tribunal Supremo insistió, en el nombre de la «Defensa común», en que algunos estadounidenses de ascendencia japonesa eran traidores, se libraba entonces una guerra y «la guerra es un cúmulo de desdichas».[114]

Comentando el trato que Estados Unidos dio a esos setenta mil ciudadanos leales de ascendencia japonesa, dos expertos constitucionalistas nos han presentado esta solemne advertencia:

> En el futuro, a ninguna persona que pertenezca a una minoría racial, religiosa, cultural o política podrá garantizársele que el prejuicio y la intolerancia de la comunidad no se expresarán en un programa de supresión justificado como una "necesidad militar", con la consiguiente destrucción de sus derechos básicos como miembro de una sociedad libre.[115]

La advertencia de que en un momento de crisis militar «a ninguna persona que pertenezca a una minoría [...] religiosa» podrá garantizársele que los *prejuicios de la comunidad* no usen la situación para justificar la destrucción de sus derechos básicos ayuda cómodamente a dar credibilidad a nuestra interpretación de Apocalipsis 13.

Las leyes de cierre en domingo. Todas las colonias que acabaron conformando los trece Estados fundacionales de Estados Unidos tenían leyes de cierre en domingo, heredadas en buena medida de Europa. El establecimiento de la Constitución de EE. UU. no hizo nada por revocar esas leyes dominicales ni las nuevas leyes dominicales promulgadas por los Estados de vez en cuando, porque la Primera Enmienda se refería al "Congreso", no a los Estados.[116] Sin embargo, la

---

Consejo de Educación del Estado de Virginia Occidental contra Barnette (1943).

114. El pleito del Tribunal Supremo es *Korematsu contra los Estados Unidos* (1944). Véase, por ejemplo, Carl Brent Swisher, *Historic Decisions of the Supreme Court* [Decisiones históricas del Tribunal Supremo] (Princeton, Nueva Jersey, 1958), 162.

115. Kelly y Harbison, *American Constitution*, 841.

116. La Primera Enmienda comienza así: «El Congreso no hará ley alguna con respecto a la adopción de una religión o prohibiendo el libre ejercicio de la misma [...]».

Decimocuarta Enmienda (1868) hizo que la Primera Enmienda pasase a ser aplicable a los Estados, tras lo cual los Estados comenzaron a minimizar los objetivos religiosos de sus leyes dominicales en pro de los objetivos de la asistencia social.[117]

Las leyes dominicales del pasado promulgadas por los Estados no constituyen un cumplimiento de 13: 11-18. En Apocalipsis 13, la marca de la bestia es impuesta por la bestia con cuernos de cordero en su conjunto, no ninguna de sus partes (como los Estados). Además, hemos visto que nadie recibe la marca de la bestia hasta que esté claro lo que hay en juego. Las leyes dominicales estatales de Estados Unidos ya se han promulgado; la clarificación de las cuestiones es aún futura. Resulta instructivo observar que, sistemáticamente, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos ha juzgado que las leyes dominicales estatales que han caído bajo su jurisdicción son constitucionales.

El primer pleito dominical que llegó al Tribunal fue *Soon Hing contra Crowley* (1885).[118] Soon Hing era un lavandero chino que había violado una ley californiana que prohibía las tareas de lavandería después de las diez de la noche y todo el domingo. Soon Hing fue arrestado por trabajar a altas horas de la noche, no por trabajar en domingo, pero el Tribunal se interesó de todas formas por las disposiciones dominicales de la ley californiana en cuestión. Al presentar el auto del Tribunal, el juez Stephen J. Field declaró: «Las leyes que reservan el domingo como un día de descanso se confirman no por ningún derecho del gobierno a legislar en pro de la promoción de una observancia religiosa, sino por su derecho a proteger a todas las personas de la degradación física y moral que deriva de un trabajo ininterrumpido».[119]

---

117. El Tribunal Supremo de EE. UU. no aplicó a las leyes estatales las cláusulas de la Primera Enmienda sobre religión por medio de la Decimocuarta Enmienda hasta la década de 1940, pero mucho antes de esa época los Estados ya eran conscientes de que tenía el derecho de hacerlo. Véase, por ejemplo, William Addison Blakely, *American State Papers and Related Documents on Freedom in Religion* [Documentos de Estado y afines sobre la libertad religiosa en los Estados Unidos], 4ª ed. rev. (Washington, DC: Religious Liberty Association, 1949), 473, 503.

118. Véase Warren L. Johns, *Dateline Sunday, U.S.A.* (Mountain View, California, 1967), 93-94.

119. Citado en Anson Phelps Stokes, *Church and State in the United States* [Iglesia y Estado en los Estados Unidos], 3 tomos (Nueva York, 1950), 3: 171-72.

Hasta 1961 llegaron en total al Tribunal Supremo nada menos que cuatro pleitos relacionados con el domingo. Dos estaban circunscritos a tiendas de precios bajos que querían seguir abiertas en domingo para potenciar sus ventas, a pesar de que las leyes estatales las obligaban a cerrar. Los otros dos tenían que ver con judíos ortodoxos que querían abrir sus tiendas en domingo para compensar su cierre en sábado en sincera observancia de la religión judía.

Los abogados que defendieron a los dueños de las tiendas en los cuatro casos remitieron a los jueces del Tribunal Supremo a la historia religiosa de las primeras leyes estadounidenses de cierre en domingo y reivindicaron el derecho de las cuatro tiendas a seguir abiertas basándose en la Primera Enmienda. Ocho de los nueve jueces rechazaron ese argumento, haciendo notar, en cambio, que las leyes en cuestión no eran religiosas, sino que se trataba de leyes de tipo social concebidas para proteger a la gente del trabajo excesivo y para proporcionar un día a la semana para que los miembros de la familia estuvieran juntos.

El Tribunal se dividió seis contra tres en los pleitos de los judíos, *Gallagher contra el Supermercado kosher Crown* y *Braunfeld contra Brown*.[120] Los tres jueces en minoría se mostraron profundamente preocupados por la penuria que suponía para los judíos ortodoxos verse forzados a seguir cerrados en domingo después de cerrar su tienda en sábado por razones de conciencia. Sin embargo, la mayoría de los jueces quedó impasible. El juez Douglas, uno de los tres en minoría, expresó su enérgica protesta, porque «el Tribunal contrapone la necesidad de las personas de descanso, recreo, acostarse tarde, visitar a los familiares y similares contra lo ordenado en la Primera Enmienda de que nadie tiene por qué avenirse a las creencias religiosas de otra persona. En esto no hay lugar para contraposiciones».[121]

La historia sugiere que no hará falta ninguna nueva enmienda a la Constitución cuando la opinión pública demande una ley nacional de cierre en domingo. El Tribunal Supremo únicamente precisará dar con una manera afable de interpretar la Declaración de Derechos en términos del Preámbulo y de las demandas populares.

120. Véanse Pfeffer, *Church, State, and Freedom*, 281-87; Johns, *Dateline Sunday*, 133-59.
121. Citado en Johns, *Dateline Sunday*, 155-56.

Las leyes dominicales estatales y el poder del prejuicio. Desde comienzos de la década de 1960, cuando fueron revisados por el Tribunal Supremo de EE. UU. los cuatro pleitos que acabamos de mencionar, la imposición de las leyes de cierre en domingo en los Estados Unidos ha decaído en buena medida con el paso del tiempo. Se han eliminado muchas leyes dominicales que llevaban largo tiempo en los códigos de muchos Estados y de muchas ciudades. La mayoría de los negocios que deciden abrir en domingo parecen poder hacerlo sin estorbos. Entonces, ¿es hoy menos probable la aplicación de una legislación dominical en el futuro de Estados Unidos de lo que lo era, digamos, hace doscientos años?

La respuesta es que parecería que sí, pero las apariencias son a menudo engañosas. Por ejemplo, durante gran parte del siglo XIX, cuando la mayoría de los Estados contaban con leyes dominicales, las leyes dominicales no se aplicaban, o no se aplicaban bien. Tras décadas de indiferencia, en ciertos Estados, especialmente Tennessee y Arkansas, las leyes dominicales se impusieron con intensidad a partir de la década de 1880 hasta comienzos del siglo XX. La renovación repentina de la imposición se centró principalmente en los adventistas del séptimo día.

Normalmente, los adventistas eran arrestados por trabajar en su granja, que no estaba visible desde ninguna carretera pública. Un adventista fue arrestado por pintar la parte trasera de su iglesia durante una o dos horas un domingo. Otro fue arrestado por cortar madera para el horno de leña de la cocina; otro, por reparar el tejado de una viuda metodista en tiempo de lluvia sin esperar remuneración. En muchos casos, los no adventistas de la zona trabajaban en sus granjas y cortaban leña los mismos domingos sin ser arrestados. En la mayoría de los casos, los adventistas fueron multados por los juzgados locales, muchos pasaron tiempo en la cárcel, algunos cumplieron condena encadenados a una cuadrilla de presos. Normalmente, las apelaciones a los tribunales supremos de los Estados respectivos y hasta a los tribunales federales de primera instancia no servían de nada. Hubo setenta adventistas, o más, que sufrieron así, uno de los cuales falleció a consecuencia de su condena.

¿Qué provocó aquella repentina imposición de leyes dominicales que llevaban mucho tiempo aletargadas? En algunos casos, al menos, fue el resentimiento por la conversión de ciudadanos locales a la fe

adventista del séptimo día.[122] La proclamación efectiva del sábado a toda nación, tribu, lengua y pueblo en el tramo final de los últimos días volverá a generar resentimiento, aun entre personas que no se habrán preocupado anteriormente de las leyes dominicales.

Resurgimiento de la popularidad católica

Cuando se compara la situación del catolicismo romano en la actualidad con la que tenía en el siglo XIX, no cabe duda de que la curación de la herida mortal avanza rápidamente.

Cambio de actitudes en el ámbito internacional. En 1798 Napoleón se propuso que nunca volviera a haber otro papa. Sin embargo, en 1801 firmó con el nuevo papa un tratado, o concordato, entre Iglesia y Estado. Como la profecía había previsto, el golpe mortal solo heriría a la Iglesia Católica, sin matarla. Por otra parte, en 1870, la nación de Italia, que apareció por entonces, profundizó los males de la Iglesia arrebatándole los Estados Pontificios. Los Estados Pontificios constituían un país independiente que ocupaba 44,000 kilómetros cuadrados en el centro de la península italiana, contaban con una población de tres millones y hacía siglos que eran propiedad del papado. Privado de su propio país, el papa Pío IX, irritado, y todos los papas que lo sucedieron hasta 1929, se confinaron en una antigua residencia, Castel Gandolfo, lo que presentó una imagen de lo que otrora fue un gran papado ahora sometido a arresto domiciliario.

Sin embargo, en 1929 Benito Mussolini firmó un concordato que concedía al papa plena autoridad sobre el Estado de la Ciudad del Vaticano, 44 hectáreas situadas dentro de la ciudad de Roma que incluían la catedral de San Pedro. De nuevo, el papa era monarca, además de sacerdote. La herida mortal sanaba.[123]

El papa Juan XXIII (papado, 1958–1963), simpático y sincero, y las reformas procedimentales aprobadas en su Concilio Vaticano II restauraron aún más la influencia católica en el mundo. Mientras escribo esto, es posible que el papa Juan Pablo II sea la persona más respetada del mundo entero.

---

122. Blakely, *American State Papers*, 457-512.

123. En esa época y algún tiempo después, los adventistas del séptimo día afirmaban que el concordato de 1929 era la auténtica «curación de la herida mortal». Desde la perspectiva de la década de 1990, podemos decir que el concordato de 1929 fue un paso muy significativo en el proceso de curación.

En 1986, se congregaron en Asís, Italia, atendiendo la invitación personal del papa Juan Pablo II, dirigentes de muchas religiones diferentes, incluidas las religiones no cristianas, para orar por la paz.

Actitudes cambiantes en Estados Unidos. La curación en curso de la herida mortal se ha visto reflejada con claridad en la opinión pública estadounidense. La mejor forma de evaluar la nueva tendencia es comparándola con las actitudes de hace un siglo o más. En el siglo XIX había intensas corrientes de hostilidad estadounidense contra la Iglesia romana.

Por ejemplo, en 1852, cuando el papa Pío IX envió un bloque de granito para que fuera incluido en el Monumento a Washington, que se construía por entonces, hubo protestas generalizadas. Tan intensa era la indignación estadounidense que los canteros no se atrevieron a levantar la piedra para colocarla. Dos años más tarde, los ánimos seguían tan caldeados que estadounidenses iracundos averiguaron dónde estaba la piedra en un depósito techado, colocaron una cadena a su alrededor y, arrastrándola, la arrojaron al río Potomac.[124]

La desconfianza estadounidense del catolicismo estaba más viva que nunca un siglo después, aun después del concordato de 1929 con Mussolini. En 1951, cuando el presidente Harry S. Truman pidió al Senado que aprobase su nombramiento de un embajador ante el Estado de la Ciudad del Vaticano, Estados Unidos se vio sumida en una vorágine de protestas. «Apenas hubo en el país un grupo de las iglesias protestantes que no dejase de expresar su oposición de manera oficial y, a menudo, de forma cáustica». El presidente Truman retiró su propuesta.[125]

Sin embargo, en marzo de 1984, treinta y tres años después, el nombramiento, realizado por el presidente Ronald Reagan, de William A. Wilson como embajador en la Ciudad del Vaticano fue aprobado rápidamente por el Senado por 81 votos contra 13. Solo algunas voces expresaron preocupación por las relaciones entre Iglesia y Estado.[126] Entretanto, en 1960 Estados Unidos había elegido a John

124. Stokes, *Church and State in the United States*, 1: 833.

125. Pfeffer, *Church, State, and Freedom*, 302.

126. En otro cambio de actitudes, la "Tercera Cátedra Dudley" en la Universidad de Harvard, que en su origen (en la década de 1750) fue instituida para hacer sonar la *alarma* cada cuatro años contra la «Iglesia romanoide», fue asignada ¡al papa Juan Pablo II! El pontífice agradeció la invitación, pero

F. Kennedy, un católico romano, para que fuera su presidente. En 1965, cien mil estadounidenses habían llenado el *Yankee Stadium* para oír al papa Pablo VI dar la misa. En 1980, también el papa Juan Pablo II había recibido una multitudinaria bienvenida a los Estados Unidos. Los protestantes conservadores que se oponen al aborto empezaron a percibir en el papa no una amenaza, sino un aliado.

En la medida en que estos cambios representan una reducción de la intolerancia, nos regocijamos. Sin embargo, nos preocupa que también representen una negación de la historia y, lo que es más grave, que constituyan una tendencia que nos aleja de la separación entre Iglesia y Estado y nos acerca a una unión de ambos, que en el pasado siempre ha acarreado mucha injusticia y mucho sufrimiento.

¿Qué nos deparará el futuro?

Habiendo observado los imperios de Daniel sucediéndose precisamente como se predijo, habiendo visto a Jesús cumpliendo la profecía de las setenta semanas, al cuerno pequeño alzándose y pensando en cambiar los tiempos y la ley y los 1,260 días llegando a su fin, hay algo de lo que podemos estar completamente seguros: Las predicciones bíblicas se materializan. La profecía sobre los Estados Unidos se cumplirá. Estados Unidos pondrá en juego su tremendo poderío político para imponer un modelo de religión que se oponga directamente a los Diez Mandamientos. Llevará al mundo a seguir su ejemplo. Y no estará sola. Según la profecía, contará con la cooperación de una Iglesia romana totalmente curada, que actuará con un celo trasnochado en los países del mundo entero.

El acontecimiento o la situación que estimulen a los Estados Unidos y a la Iglesia romana a comportarse así no pueden preverse de forma precisa. Los factores que es probable que provoquen la nueva actitud hacia la persecución son alguna calamidad global combinada con el éxito en la proclamación de los mensajes de los tres ángeles.

---

tuvo que declinarla. Véase George Huntston Williams, "The Ecumenical Intentions of Pope John Paul II" [Las intenciones ecuménicas del papa Juan Pablo II], *HTR* 75/2 (1982): 141-76.

Estos podrían unirse en la propaganda de las tres "ranas" que salen de la boca del dragón, de la bestia y del falso profeta para reunir al mundo de cara a los acontecimientos de Armagedón (16: 13-16).[127]

Resumen

Estados Unidos encaja en la profecía de la bestia con cuernos de cordero hasta donde la profecía se ha cumplido. Su conducta pasada contribuye a hacer comprensible su papel ulterior en el cumplimiento de la profecía. La actitud cambiante de los estadounidenses hacia el catolicismo sugiere una fácil transición a la imposición de los valores católicos. Y la capacidad del Tribunal Supremo de EE. UU. para reinterpretar la Constitución demuestra que, en respuesta a un cambio en la opinión pública, el Tribunal puede descubrir fácilmente un pretexto constitucional para respaldar una legislación religiosa coactiva. El domingo ya es un día diferenciado en la mayoría de los países del mundo. Alguna calamidad imprevista, combinada con las actividades de los tres ángeles de Apocalipsis 14 y de las tres "ranas" de Apocalipsis 16, estimularán a la Iglesia Católica y a otros grupos religiosos cooperadores para unirse a los Estados Unidos y establecer una "imagen de la bestia" en todo el mundo y para imponer la marca de la bestia a todos los que aprueben esto, la forma final de la tiranía del domingo sabático.

¿Qué importancia tiene?

En la actualidad, hay aproximadamente mil millones de personas que se consideran cristianas. Aceptan el principio de la observancia de un día especial cada semana. ¿Qué importancia tiene para Dios si adoran en sábado o en domingo? ¿De verdad se ocupa Dios de tales asuntos?

Los estadounidenses en particular han sido formados para tratar a todo el mundo igual, «sin consideración de raza, color, género o credo». La persona recibe tales características sin elegirlas y no puede cambiarlas. Sin embargo, el sistema de creencias de cada cual es algo completamente diferente, porque puede cambiarse a voluntad.

127. Es fácil entender que Apocalipsis 16: 13-16 constituye material parentético que interrumpe la presentación de las siete plagas. Como tal, puede interpretarse con acierto que no está confinado a la sexta plaga, sino que representa más bien actividades que preceden y coinciden con las plagas.

La marca de la bestia: Un fenómeno escatológico

¿Llega a ser significativo el día específico? En nuestra sección de exégesis llegamos a la conclusión de que la marca es un fenómeno escatológico. Según la profecía de Apocalipsis 13, la marca no se pone sobre nadie hasta después de que Estados Unidos haya efectuado la unión coactiva de Iglesia y Estado. Coincidentes con este cambio son el cumplimiento final de Mateo 24: 14 sobre la predicación del evangelio en «todas las naciones» antes de que llegue el fin y la proclamación de los mensajes de los tres ángeles «a toda nación, tribu, lengua y pueblo» antes de que el Hijo del hombre aparezca en las nubes.

Por ende, la marca de la bestia no se aplicará hasta que la gente haya tenido ocasión de conocer la verdad y de adoptar una decisión responsable. Acude a nuestra mente Hechos 17: 30: «Dios, habiendo pasado por alto los tiempos de esta ignorancia, ahora manda a todos los hombres en todo lugar, que se arrepientan».

Obediencia y excusas. Se oyen, hasta en los círculos teológicos más elevados, argumentos que devalúan la importancia del sábado. *No es preciso* que guardemos el sábado, porque Cristo clavó la ley en la cruz. *No debemos* guardar el sábado, porque hacerlo sería legalismo. *No podemos* guardar parte alguna de la ley, porque nacemos con una naturaleza humana echada a perder por el pecado original.

Hace dos mil años, Cristo demostró que una obediencia sincera no es legalismo, sino amor: «Si me amáis, guardad mis mandamientos» (Juan 14: 15). De modo que *deberíamos* obedecer. Y cuando los "144,000" vivan en la tierra sin mentira en su boca y con el sello de Dios sobre ellos, todo el mundo tendrá una prueba irrefutable de que, mediante el poder de Cristo, la ley de Dios *puede* ser obedecida.

Recibirán la marca de la bestia quienes persistan en desobedecer el mandamiento del sábado cuando obrar así haya pasado a ser, en todo sentido, inexcusable.

Obediencia y adoración. En el tiempo del fin, según los mensajes de los tres ángeles, la gente adorará al Dios «que hizo el cielo y la tierra» o adorará a la bestia. Así, la adoración resulta básica para determinar quién recibe la marca de la bestia.

La palabra española 'adorar' deriva del verbo latino 'adorare', que, a su vez, es un compuesto de la preposición 'ad' ("a") y el verbo 'orare' ("orar" o "hablar"), es decir, que el que adora a Dios habla con

él. Y, verdaderamente, en las cosas por las que optamos al hablar con Dios —a quién escogemos adorar y cómo adorarlo— revelamos lo más íntimo de nuestro sentido de valores.

Cuando adoramos a Dios, escogemos el Dios acertado; pero si adoramos a Dios según se nos antoja y no siguiendo sus designios, mostramos que, después de todo, no valoramos a Dios tanto como nos valoramos a nosotros mismos o a otro. Airarse contra las personas que obedecen a Dios es característico de las personas que insisten en adorar a Dios a su manera.

El sábado es el día de culto por antonomasia. Dios, creador de cielo y tierra, afirma que «el día séptimo, el sábado, será de reposo consagrado al SEÑOR». Explica que es un recuerdo de su condición de Creador, «porque en seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, el mar, y todas las cosas que en ellos hay». El sábado es el recordatorio escogido por Dios de que somos sus criaturas y de que él es nuestro Señor. Cuando en el tiempo del fin las personas tengan una clara oportunidad de conocer la verdad sobre el sábado e insistan en adorar a Dios de la manera que ellas mismas hayan escogido, revelarán que adoran a alguien distinto del Dios al que dicen adorar.

No tendrán excusa porque habrán cambiado la verdad de Dios por una mentira y adorarán y servirán a la criatura antes que al Creador (Rom. 1: 21-25).

Obediencia y fe. El asunto del sábado en contraposición con el domingo es una cuestión de fe, de justificación por la fe. ¿*Creemos* de verdad que la Biblia es verdadera, que Dios es nuestro Creador y Redentor? ¿Tenemos la «fe de Jesús»?

La Biblia dice: «Pondré dentro de vosotros mi espíritu, y haré que andéis en mis estatutos y que guardéis mis preceptos y los pongáis por obra» (Eze. 36: 27). «Pero este es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días, dice Jehová: Pondré mi ley en su mente y la escribiré en su corazón; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer. 31: 33). ¿Creemos que el Espíritu de Dios puede transformarnos, hacernos santos y, así, capacitarnos para santificar el sábado?

En el tiempo del fin, cuando ya no haya excusa para la desobediencia, que una persona siga quebrantando el sábado será "injusticia por la duda". Equivaldrá a acusar al Dios verdadero de no decir la verdad.

La obediencia y el evangelio del reino. En Mateo 24: 14, Jesús dice: «Y será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones [πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν {*pasin tois ethnesin*}, "todos los gentiles"], y entonces vendrá el fin».

La expresión 'evangelio del reino' implica la jefatura de un rey; y la realeza conlleva una relación de obediencia. El término 'señor' es similar a 'rey', al tiempo que en Romanos 10: 9 Pablo dice que seremos salvos si *creemos* en nuestro corazón que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos *y* confesamos con nuestra boca que *Jesús es Señor.*

En la cristiandad hay millones felices de reconocer a Cristo como Salvador del castigo del pecado, pero que no lo aceptan como Salvador del poder del pecado en la vida cotidiana. Millones están encantados de reconocerlo como Señor al que pueden orar para que obre milagros, pero no como Señor cuya palabra se propongan obedecer plenamente. En el juicio, muchos señalarán los milagros que efectuaron en nombre del Señor Jesucristo, pero serán rechazados con el veredicto: «Nunca os conocí. ¡Apartaos de mí, hacedores de maldad!» (Mat. 7: 21-23). Muchos que llaman a Jesús "Señor" edifican casas sobre la arena; aunque han oído sus palabras, no las han obedecido (Mat. 7: 24-27).

La única obediencia que Dios puede aceptar en último término es la que se realiza con todo nuestro corazón, con toda nuestra mente y con toda nuestra fuerza mediante el poder del Espíritu que mora en nosotros, porque el Señor salva a la persona en su conjunto, no palabras ni manifestaciones externas de creencias.

Antes de que Cristo regrese, el evangelio del reino —el auténtico evangelio de la obediencia sincera— será proclamado en el mundo entero como testimonio a todos los gentiles. La oposición a ese auténtico evangelio, el evangelio del reino, el evangelio que incluye la hermosa verdad de Dios sobre su sábado, facultará a una persona para la marca de la bestia.

La coacción religiosa en el tiempo del fin

A lo largo de la historia, la mayoría de las culturas ha practicado la coacción religiosa, y muchas siguen haciéndolo, sin que sus pobladores reciban la marca de la bestia. ¿Por qué había de ser distinto en el tiempo del fin?

La coacción religiosa en el tiempo del fin adquirirá proporciones nunca vistas. En la Edad Media, la teología coercitiva contra el sábado tenía en torno a sí un aura de ingenuidad. Hay muchas personas que parecen no haberse dado cuenta de que el sábado podría ser el día acertado. Con el surgimiento del puritanismo en Gran Bretaña hacia 1600, se suscitó gran agitación por el asunto del día de reposo,[128] pero aun entonces eso no tenía nada que ver con la elección del día de reposo. Pocos de los puritanos que insistían en el día de reposo parecen haber captado la idea de que el domingo pudiera ser el día indebido. Creían que el séptimo día era una señal perpetua del nuevo pacto. Con un razonamiento que nos parece absurdo, pero que parecía perfectamente lógico a aquellas inteligentes personas, insistían en que Dios había trasladado el séptimo día del sábado al domingo, con lo que este seguía siendo el séptimo día.[129] Los estudios recientes demuestran que algunos puritanos, siempre en minoría, descubrieron el sábado bíblico y presentaron razones contra la observancia del domingo.[130]

Quienes viven en el tiempo del fin cuentan con una percepción especial, basada en un conocimiento más pleno de las Escrituras y siglos de experiencia con la auténtica libertad religiosa. Ello da la oportunidad de contrastar la maldad de la legislación dominical obligatoria con la relativa inocencia de la auténtica libertad religiosa. Esto hace que la observancia del domingo y el rechazo del sábado tengan mucha más gravedad que en la Edad Media.

Pedro de Ancarano aseveró: «El papa puede modificar la ley divina». «El sábado, el día más glorioso de la ley, se ha cambiado al día del Señor [...] por la autoridad de la iglesia», declaró el arzobispo de Regio en el crucial Concilio de Trento. Quizá en la Edad Media podía disculparse a la gente por decir tales cosas. Nosotros no podemos. De sobra lo sabemos hoy.

---

128. Véase, por ejemplo, Winton U. Solberg, *Redeem the Time* [Redime el tiempo] (Cambridge: Harvard University Press, 1977), cap. 3.

129. Véanse, por ejemplo, el clásico puritano de Nicolas Bownde, *The Doctrine of the Sabbath, Plainely Layde Forth* [La doctrina del día de reposo, sencillamente expuesta] (Londres, 1595); y Kenneth A. Strand, ed. *The Sabbath in Scripture and History*, 229-43.

130. Brian W. Ball, *The English Connection: The Puritan Roots of Seventh-day Adventist Belief* [La conexión inglesa: Las raíces puritanas de la creencia adventista del séptimo día] (Cambridge: James Clark, 1981), 138-57.

La apertura del lugar santísimo del santuario celestial, que revela el arca del pacto, ha llamado la atención de una manera sustancialmente nueva al ministerio intercesor de Cristo en curso. ¡Gran contraste entre coaccionar a los creyentes para que quebranten la ley de Dios e interceder por los pecadores y enseñarles a guardar la ley!

Es posible que, en muchos lugares, las personas puedan ser disculpadas por creer que el papa cuente con autoridad divina para cambiar la ley de Dios y para obligar a la gente a guardar el domingo a expensas del sábado. Sin embargo, con la proclamación final del evangelio del reino y de los mensajes de los tres ángeles, así como del ministerio de Cristo en el lugar santísimo, tendrán una oportunidad de conocer mejor, mucho mejor, cuál es la auténtica verdad. Entonces, si insisten en hacer lo malo y en procurar que otros hagan lo que es malo, su persistencia sería particularmente aborrecible.

La obediencia y el momento final de la decisión. Inmediatamente antes de que Juan viera al Hijo del hombre apareciendo en las nubes del cielo, vio tres ángeles que volaban con la presentación final del evangelio a la tierra. Oyó la versión actualizada del evangelio eterno que predicarían, anunciando que el juicio final *ya había comenzado* por entonces, que presentaría un llamamiento a las personas para que adoraran al Creador y que les daría la advertencia de que si elegían adorar a la bestia, tendrían que sufrir las siete plagas (la ira de Dios) y la eterna perdición. Había de ser un mensaje para un momento de toma de decisiones definitivas.

Inmediatamente antes del fin del tiempo de gracia, un cuarto ángel se une a los otros tres con un mensaje urgente procedente del mismísimo Cristo: «¡Salid de ella [Babilonia], *pueblo mío*, para que no seáis partícipes de sus pecados ni recibáis parte de sus plagas!, porque sus pecados han llegado hasta el cielo» (Apoc. 18: 4, 5).

Aquí Cristo enfrenta a quienes conoce como suyos con la desesperada y urgente necesidad de tomar una nueva decisión. Habiendo llegado a ser los pecados de Babilonia más enormes que nunca y cuando las siete postreras plagas están cada vez más cerca, los seguidores de Cristo en las iglesias que guardan el domingo deben adoptar la decisión de seguir a Cristo por completo o perderse.

Al estar dirigidas a la hora de juicio en el tiempo del fin, acuden a la mente las palabras de Joel: «Muchos pueblos en el valle de la Decisión; porque cercano está el día de Jehová en el valle de la Decisión» (3: 14).

También son adecuadas las palabras de Elías en el monte Carmelo: «¿Hasta cuándo vacilaréis vosotros entre dos pensamientos? Si Jehová es Dios, seguidle; si Baal, id en pos de él» (1 Rey. 18: 21).

El llamamiento final de Josué a los israelitas adquiere un nuevo significado: «Escogeos hoy a quién sirváis; si a los dioses a quienes sirvieron vuestros padres cuando estuvieron al otro lado del río [es decir, más allá del Éufrates, en Mesopotamia], o a los dioses de los amorreos en cuya tierra habitáis; pero yo y mi casa serviremos a Jehová» (Jos. 24: 15).

Para una generación que afronta la marca de la bestia, parece excepcionalmente apropiado el llamamiento de Joel en pro de un arrepentimiento genuinamente sincero:

> Ahora, pues, dice Jehová, convertíos ahora a mí con todo vuestro corazón, con ayuno, llanto y lamento. Rasgad vuestro corazón y no vuestros vestidos, y convertíos a Jehová, vuestro Dios; porque es misericordioso y clemente, tardo para la ira y grande en misericordia, y se duele del castigo. (2: 12-13)

La obediencia y el amor de Dios. Dios, nuestro Padre celestial, nos ha dado una ley que es «santa, justa y buena» (Rom. 7: 12). De haberla cambiado en algún momento, la ley resultante sería profana, injusta y mala. El sábado, en particular, fue hecho «para el hombre» (Mar. 2: 27), en nuestro favor, para nuestro bien. Cuando nuestros primeros padres quebrantaron su ley, Dios podría haber cambiado las reglas para evitar castigarlos, pero esto solo habría sido para su perjuicio. En vez de ello, por el bien de todos nosotros, Dios decidió dejar su ley santa, justa y buena exactamente como la hizo en un principio, enviar al Espíritu Santo para ayudarnos a obedecerla y tomar la «paga del pecado» sobre sí mismo, con un coste infinito.

En la era cristiana, un conjunto de dirigentes eclesiásticos se sintieron en libertad de hacer lo que el propio Dios se había negado a hacer. Se sintieron con libertad de cambiar la ley de Dios, y también para hostigar, perseguir y excomulgar a los cristianos que, lealmente, escogieran obedecerla.

En el futuro cercano, las personas que sigan sintiéndose con libertad de honrar ese cambio en la ley de Dios a pesar de la gran luz en sentido contrario se facultarán a sí mismas para la marca de la bestia.

La obediencia y el sello de Dios. Se dice de los "144,000" que reciben el sello de Dios en la frente (7: 1-8) que tienen el nombre de Dios y el nombre del Cordero en la frente (14: 1-5).

Los observadores del sábado plenamente maduros tienen el nombre de Dios en la frente en el sentido de que han permitido que el Espíritu de Dios cambie sus caracteres hasta hacerlos semejantes al de Dios.

Dios es amor. Su ley es amor. Cuando las personas lo obedecen plenamente, aman. Dios es santo. Su ley es santa. Cuando las personas lo obedecen plenamente, el Espíritu Santo exterioriza en su vida la pureza, la honestidad y la generosidad que distinguen el carácter del mismísimo Dios.

Para santificar el sábado, las personas precisan un cambio decidido y profundamente asentado en sus patrones básicos de pensamiento, un cambio que se manifiesta todos los días de la semana. Jesús dijo a Nicodemo que hasta un hombre bueno como él precisaba "nacer de nuevo" —es decir, "nacer de lo alto", como dice al margen— y "nacer del Espíritu" (véase Juan 3). Jesús nos dice lo mismo a todos. Nunca podemos santificar un sábado entero a no ser que estemos en comunión con Cristo, y bajo la influencia del Espíritu Santo tan sistemáticamente que vivamos con pureza, honestidad, compasión, amabilidad y lealtad para Dios todos los días de la semana.

En el último instante del tiempo del fin, el pueblo de Dios *será* «sin mancha», estará exento de mentiras, será verdadero y honesto, casto, puro y amable. Con el poder del Espíritu Santo, guardará los mandamientos de Dios incluso cuando afronte la inanición y la ejecución. Pero, ¿cómo? Sus miembros vencerán al dragón por medio de «la palabra del testimonio de ellos», y menospreciarán «sus vidas hasta la muerte» (Apoc. 12: 11). Además, los vencedores tienen «la sangre del Cordero». De hecho, tienen al Cordero. Tienen a Miguel, el gran príncipe que se levanta en pro de su pueblo (véase Dan. 12: 1). De alguna manera maravillosa y misteriosa, Cristo ha llamado a la puerta de su corazón y ha encontrado la bienvenida en él. Consigo ha introducido todo el oro, todo el colirio y todas las vestiduras que puedan necesitar (véase Apoc. 3: 15-22).

«En verdad vosotros guardaréis mis sábados, porque es una *señal* entre mí y vosotros [...], para que sepáis que *yo soy Jehová que os santifico*» (Éxo. 31: 13).

Así, los "144,000", los "santos", el "remanente" de Dios, jóvenes y viejos, evitan la marca de la bestia y guardan todos los mandamientos de Dios y se alzan en completa santidad y pureza como la mies de Dios, completamente madura.

En cambio, al rechazar el llamamiento personal extendido por Cristo de salir de Babilonia y de permitirle que entre victorioso en su corazón, la gente del tiempo del fin se facultará a sí misma para la marca de la bestia.

La marca como desarrollo del carácter

Igual que el sello de Dios (verdadera santificación del sábado) representa el carácter de la mies completamente madura de Apocalipsis 14: 15, la marca de la bestia representa el carácter de las uvas maduras de Apocalipsis 14: 17-20.

Dado que la marca tiene que ver con acontecimientos tan sumamente tardíos de la historia universal, sabemos, como ya se ha observado, que tiene que ver con una situación posterior a la predicación del evangelio del reino en todo el mundo (Mat. 24: 14). Las personas recibirán la marca únicamente cuando tengan la oportunidad de escuchar la evidencia predicada y de contemplar su vivencia en las hermosas vidas de los "144,000". La marca es una señal de rebelión, una especie de *FUG*[131] estampado en las personas que deliberadamente y a sabiendas huyen de Dios conociendo este tipo de evidencia.

Tal como señaló J. N. Andrews en la *Review and Herald* del 19 de mayo de 1851, la marca de la bestia se aplica a «quienes, *a sabiendas*, se alejan de los mandamientos de Dios y obedecen, en su lugar, la institución de la bestia» (la cursiva es nuestra). «El que *sabe* hacer lo bueno y no lo hace, comete pecado» (Sant. 4: 17).

La marca de la bestia en la "frente" representa asentimiento mental a una creencia y una conducta erróneas. La marca en la "mano" representa actividad desarrollada en armonía con tal asentimiento. La "frente" de una persona puede no estar del todo a gusto con lo que hace la "mano", pero obras son amores y no buenas razones.

131. De *fugitivus* o fugitivo. Véanse las observaciones anteriores sobre la costumbre romana, pág. 58.

La marca de la bestia es el visto bueno voluntario, consciente y escatológico de la observancia obligatoria del domingo en *oposición* a la clara luz sobre la cuestión del sábado y en *armonía* con el catolicismo romano clásico. Como tal, la marca de la bestia es evidencia del *carácter* personal madurado en oposición a Dios.[132]

Dos bandos en el tiempo del fin

Las Escrituras indican claramente que en el tiempo del fin las decisiones personales harán que todos estemos en un bando o en otro. En el medio no quedará nadie.

Un bando adorará al Creador (Apoc. 14: 7). El otro adorará a la bestia y a su imagen (13: 12; 14: 9; 16: 2; 19: 20).

Un bando será fidedigno y veraz, carente de mentiras en la boca (14: 5). El otro habrá aceptado las mentiras del falso profeta (19: 20).

---

132. Una definición moderna del número 666 refuerza el concepto de la marca de la bestia como desarrollo del carácter. Proviene de Beatrice Neall, *The Concept of Character in the Apocalypse with Implications for Character Education* [El concepto de carácter en el Apocalipsis, con implicaciones para la formación del carácter] (Washington, DC, 1983), 153-55, que da crédito por alguna de sus ideas a Herman Hoeksema y Hans LaRondelle: «Seis es legítimo cuando conduce a siete; representa al hombre en la primera tarde de su existencia entregándose a la celebración del poder creador de Dios. La gloria de la criatura está bien si lleva a la gloria de Dios. Sin embargo, seiscientos sesenta y seis representa la negativa del hombre a proseguir al siete, a dar gloria a Dios como Creador y Redentor. Representa la obsesión del hombre consigo mismo, al hombre buscando la gloria en sí mismo y en sus propias creaciones. Habla de la plenitud de la creación y de todos los poderes creativos sin Dios, la práctica de la ausencia de Dios. Demuestra que el hombre irregenerado es persistentemente malvado. Las bestias de Apocalipsis 13 representan al hombre ejerciendo su soberanía separado de Dios, al hombre conformado a la imagen de la bestia, no a la imagen de Dios. Separado de Dios, el hombre se vuelve bestial, demoníaco [...]. Por eso, la marca de la bestia es un rechazo de la soberanía de Dios, del principio sabático que está concebido para alentar al hombre para que busque su dignidad no en sí mismo o en la naturaleza, sino en la comunión con Dios y en la participación del descanso de Dios. Precisamente el sábado diferencia entre la criatura y el Creador, revela quién merece adoración y quién no. Así el sábado demuestra la soberanía de Dios y la dependencia del hombre. En cambio, 666 es el símbolo de la adoración de la criatura en vez de la del Creador».

Un bando será puro y sin mancha (14: 4, 5). El otro estará constituido por los cobardes, los incrédulos, los abominables, los homicidas, los fornicarios, los hechiceros, los idólatras y los mentirosos (21: 8).

Un bando tendrá su nombre en el libro de la vida (Dan. 12: 1). El nombre del otro será borrado del libro de la vida (Apoc. 17: 8).

Un bando será incapaz de comprar y vender, pero escapará de las plagas (13: 17; 18: 4). El otro podrá comprar y vender (durante un tiempo), pero luego sufrirá las plagas (13: 17; 14: 9-11; 16: 2).

Un bando está compuesto de huéspedes invitados a la feliz cena de las bodas del Cordero (19: 9). El otro es comida para las aves de rapiña en la terrible cena de Dios (19: 17-21).

Un bando alaba a Dios y canta gozoso en la presencia del Cordero (15: 2-4; 14: 3). El otro maldice a Dios y sufre tormento en presencia del Cordero (16: 9-11, 21; 14: 9-11).

Un bando entra en el reino eterno (Dan. 7: 27; Apoc. 22: 14). El otro sufre un castigo permanente (Apoc. 14: 9-11).

Un bando tiene el sello de Dios (7: 1-3). El otro carga con la marca de la bestia (13: 16; 14: 11).

Cuando se erija la imagen de la bestia, lo más fácil será dejarse llevar por la mayoría. Quienes hayan creído las mentiras de la serpiente en el sentido de que las leyes de Dios no debieran o no pueden ser obedecidas encontrarán la conformidad fácil. Se verán influidos las señales y los prodigios de Satanás (véase 2 Tes. 2: 9-12). Se "inclinarán" ante la imagen y recibirán la marca de la bestia, lo que indica su sumisión y su obediencia a la autoridad humana.

Sin embargo, quienes amen a Cristo y la «fe de Jesús» y hayan aprendido a "vencer" como Cristo venció (Apoc. 3: 21), poniendo en riesgo su vida, escogerán honrar a Dios y adorarlo de la forma que ha indicado. Otorgarán a la lealtad a su Creador y Redentor la consideración de la máxima importancia posible.

Pronto, esos valientes se encontrarán cantando sobre el mar de vidrio (15: 1-5).

Llamamientos de Elena G. de White

Dado que los observadores escatológicos de los mandamientos aman el don de profecía, es apropiado terminar esta porción del capítulo con llamamientos de Elena G. de White, selección de *El conflicto de los siglos*.

> Vivimos en el período más solemne de la historia de este mundo. La suerte de las innumerables multitudes que pueblan la tierra está por decidirse. Tanto nuestra dicha futura como la salvación de otras almas dependen de nuestra conducta actual. Necesitamos ser guiados por el Espíritu de Verdad. Todo discípulo de Cristo debe preguntar seriamente: «¿Señor, qué quieres que haga?». Necesitamos humillarnos ante el Señor, ayunar, orar y meditar mucho en su Palabra, especialmente acerca de las escenas del juicio. Debemos tratar de adquirir actualmente una experiencia profunda y viva en las cosas de Dios, sin perder un solo instante. En torno nuestro se están cumpliendo acontecimientos de vital importancia; nos encontramos en el terreno encantado de Satanás. No durmáis, centinelas de Dios, que el enemigo está emboscado, listo para lanzarse sobre vosotros y haceros su presa en cualquier momento en que caigáis en descuido y somnolencia.[133]

> Terrible será la crisis a que llegará el mundo. Unidos los poderes de la tierra para hacer la guerra a los mandamientos de Dios, decretarán que todos los hombres, «pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y siervos» (Apocalipsis 13: 16), se conformen a las costumbres de la iglesia y observen el falso día de reposo. Todos los que se nieguen a someterse serán castigados por la autoridad civil, y finalmente se decretará que son dignos de muerte. Por otra parte, la ley de Dios que impone el día de reposo del Creador exige obediencia y amenaza con la ira de Dios a los que violen sus preceptos.[134]

> Pero nadie sufrirá la ira de Dios antes que la verdad haya sido presentada a su espíritu y a su conciencia, y que la haya rechazado. Hay muchas personas que no han tenido jamás oportunidad de oír las verdades especiales para nuestros tiempos. La obligación de observar el cuarto mandamiento no les ha sido jamás presentada bajo su verdadera luz. Aquel que lee en todos los corazones y prueba todos los móviles no dejará que nadie que desee conocer la verdad sea engañado en cuanto al resultado final de

133. *El conflicto de los siglos*, 586.
134. *Ibíd.*, 590.

la controversia. El decreto no será impuesto estando el pueblo a ciegas. Cada cual tendrá la luz necesaria para tomar una resolución consciente.

El sábado será la gran piedra de toque de la lealtad; pues es el punto especialmente controvertido. Cuando esta piedra de toque les sea aplicada finalmente a los hombres, entonces se trazará la línea de demarcación entre los que sirven a Dios y los que no le sirven. Mientras la observancia del falso día de reposo (domingo), en obedecimiento a la ley del estado y en oposición al cuarto mandamiento, será una declaración de obediencia a un poder que está en oposición a Dios, la observancia del verdadero día de reposo (sábado), en obediencia a la ley de Dios, será señal evidente de la lealtad al Creador. Mientras que una clase de personas, al aceptar el signo de la sumisión a los poderes del mundo, recibe la marca de la bestia, la otra, por haber escogido el signo de obediencia a la autoridad divina, recibirá el sello de Dios.[135]

135. *Ibíd.*, 591.

Respuesta a algunas preguntas

Las fechas: Su marco histórico

En ocasiones, hasta los historicistas suscitan diversas objeciones a la datación específica que los comentaristas adventistas del séptimo día han aplicado a los 1,260 días. Sin embargo, puede darse respuesta a esas objeciones.

Objeciones al año 538

A algunas regiones de Europa el catolicismo no llegó hasta dos siglos después de 538. Algunos países del norte de Europa rechazaron al papa durante la Reforma, varios siglos antes de 1798. Por ello, se presenta la objeción a veces de que 538 es demasiado pronto para empezar el período de los 1,260 años y 1798 es demasiado tarde para darle fin. A veces, también se presentan varias objeciones específicas. Por ejemplo, en 551, trece años después de 538, el papa Virgilio, en una visita a Constantinopla, fue perseguido calle abajo por la policía del emperador y cuando, a duras penas, logró entrar en una iglesia y se aferró al altar en busca de refugio, se lo llevaron a rastras y fue obligado por el emperador a firmar cierto documento.[136] Asimismo, los papas fueron hechos prisioneros o se les negó su libertad de otras formas cuarenta veces o más entre 538 y 1798. El exuberante cardenal Manning señaló en una ocasión, quizá con exageración, «Treinta [papas] fueron obligados a abandonar Roma; cuatro fueron hechos prisioneros, cuatro fueron incapaces de poner los pies en Roma; siete reinaron en el exilio desde Aviñón; haciendo en total cuarenta y cinco, o una quinta parte en la sucesión de soberanos pontífices».[137]

---

136. J. N. D. Kelly, *The Oxford Dictionary of the Popes* [Diccionario de los papas] (Oxford – Nueva York, 1986), 61; Thomas Hodgkin, *Italy and Her Invaders* [Italia y sus invasores], 2ª ed., 8 tomos en 9 (Oxford – Nueva York, 1885–1889), 4: 594-95. El documento condenaba lo que se ha dado en llamar los "tres capítulos" y, en efecto, negaba la cristología del Concilio de Calcedonia, que enseñaba que Cristo tuvo dos naturalezas en una persona. Los católicos occidentales estaban a favor de la cristología calcedonia, pero Justiniano procuraba aplacar los numerosos monofisistas de su imperio oriental.

137. Henry Edward Manning, *The Temporal Power of the Vicar of Jesus Christ* [El poder temporal del Vicario de Jesucristo], 2ª ed. (Londres, 1862), 188.

Estas objeciones son válidas, pero no significan que la bestia con cuerpo de leopardo de Apocalipsis 13 no sea un símbolo del catolicismo romano; y no significan que el cuerno pequeño de Daniel 7 no lo sea tampoco. De hecho, contribuyen a confirmar esta identificación. A la vez, nos dan un toque de atención para que examinemos nuestras definiciones. El cuerno pequeño y la bestia surgida del mar no deben tomarse como símbolos de solamente un papa individual, ni siquiera de la larga sucesión de papas tomada en su conjunto (el "papado"). Tampoco debe verse en ellos símbolos de la Iglesia Católica Romana considerada simplemente como institución político-religiosa, ni de 1,260 años de dominio ininterrumpido del papa en todos los asuntos políticos de la Europa occidental, o, si a eso vamos, de 1,260 años de supremacía papal absoluta sobre las iglesias católicas (y mucho menos sobre las iglesias protestantes) de Europa occidental. *Tal período no existe.*

Volveremos a un estudio de 538 en breve, pero examinemos en primer lugar ciertas definiciones.

Definición de la bestia y del cuerno pequeño

Debemos buscar con inteligencia lo que la profecía previó. La bestia que surge del mar en Apocalipsis 13 y el cuerno pequeño de Daniel 7 son símbolos de una institución, una especie de reino. El capítulo 2 de 2 Tesalonicenses habla del «hombre de pecado», lo que sugiere el papado, y también de apostasía, una «rebelión» (NVI) y un «misterio de la iniquidad», lo que dirige nuestra atención a los ideales, a las creencias y a las filosofías de una forma de cristianismo que se ha apartado seriamente de la norma bíblica.

Llegamos a la conclusión de que la bestia de Apocalipsis 13 y el cuerno pequeño de Daniel 7 son símbolos del *catolicismo romano* como sistema: (a) un conjunto de ideales, creencias y filosofías (b) manifestado en ciertas prácticas y ciertas instituciones, notablemente la Iglesia Católica Romana y (c) resumido en la sucesión de papas (el papado).

Teniendo presente esta definición, podemos decir que el catolicismo romano (el misterio de iniquidad) empezó en la época de Pablo y que prosiguió con posterioridad a 1798 hasta que es destruido por el brillo de la segunda venida de Cristo, pasando por diversas experiencias en toda esa trayectoria.

La esencia de los 1,260 días. Por ello, al considerar nuevamente la profecía, vemos que, dentro de la carrera global de la bestia del mar, se han marcado 1,260 días proféticos con delimitadores específicos.

El período comienza con la entrega del poder, el trono y gran autoridad al papa como cabeza visible del sistema; termina con la imposición de un cautiverio y una herida aparentemente mortal.

El símbolo de la "herida mortal" aplicado a la bestia en su aspecto ideológico significa una marcada disminución en la efectividad del catolicismo; aplicado en su aspecto institucional, se refiere a un intento de neutralizar la sede central de la Iglesia Católica; y aplicado a su aspecto administrativo, se refiere a la cautividad personal del papa en 1798.

La bestia como el catolicismo romano. Cuando contemplamos a la bestia como símbolo de un conjunto de ideas, la huida del papa Vigilio por las calles de Constantinopla revela no la debilidad, sino la fortaleza del *catolicismo*. El documento que el emperador quería ver firmado era impopular para muchas otras personas, pero el emperador no los persiguió calle abajo. Su policía persiguió a Vigilio debido a lo que se percibía que era su condición como «cabeza de todas las santas iglesias» (como lo había llamado el propio Justiniano en 533). El emperador estaba decidido a modificar la creencia católica en la dirección monofisita, y creía que si conseguía la firma de un hombre, lograría su objetivo. En un momento de debilidad, el papa acabó firmando el documento, pero la secuela fue un doble fortalecimiento del catolicismo en la Europa occidental. La conducta de Justiniano con el papa abocó a los obispos occidentales a un aumento de su actividad en defensa de su *fe católica*. En segundo lugar, el emperador se sintió obligado a recompensar a Vigilio con la Pragmática Sanción de 554, que hizo de él el principal cargo legal de Roma.[138]

138. «La novela de 554 [la Pragmática Sanción de 554] tiene esta gran importancia: que convirtió legalmente al obispo de Roma en el supervisor de la administración [de Roma...]. Es equivalente a que el papa tomase en sus propias manos el gobierno de la capital cristiana».— J. Calmette, *Le mond feodal* [El mundo feudal] (París), 72, 222; véase también Daniel A. Augsburger, "The Beginning of the 1260 Days of Prophecy" [El comienzo de los 1,260 días de la profecía] (monografía inédita presentada ante la Bible Research Fellowship, 1952; hay un ejemplar archivado en el White Estate Research Center, Universidad Andrews, Berrien Springs, Míchigan).

Y, ¿qué decir de las conversiones tardías de algunas de las tribus? El "cuerno pequeño" era *pequeño* cuando Daniel lo observó por vez primera, después de haber visto los otros cuernos. Pero creció. Y, a medida que crecía, tres de los otros cuernos fueron eliminados para dejar espacio. Con el tiempo, blasfemó y persiguió. De manera análoga, la bestia marina *surgió* del mar, revelando una parte de sí cada vez mayor según lo hacía. Por ello, el lenguaje de la profecía nos alerta a buscar desarrollo en las manifestaciones del catolicismo romano. De manera simétrica, un patrón de crecimiento en las primeras etapas sugiere un patrón de decadencia en las etapas posteriores.

No debería sorprendernos averiguar que los visigodos no aceptaron el catolicismo hasta el Concilio de Toledo, en 589, o que Inglaterra no hizo lo propio hasta el siglo VII, o los lombardos hasta 698. Tampoco debe sorprendernos que el catolicismo empezara a perder su control de Europa ya en 1300, con la aparición del nacionalismo, y que continuara perdiendo su control con el surgimiento en el mismo siglo del "nominalismo", filosofía que defendía que los individuos son más importantes que las instituciones. Varios países europeos septentrionales abandonaron el catolicismo durante la Reforma del siglo XVI. Las pérdidas de la Guerra de los Treinta Años (1618–1648), que comenzó como un conflicto entre católicos y protestantes, fueron tan desastrosas que todos los gobiernos europeos, incluidos los católicos, llegaron a la conclusión de que nunca volverían a luchar para defender la religión, católica o cualquier otra. Y en el siglo XVIII un nuevo movimiento filosófico, la "Ilustración", llevó a la mayoría de los intelectuales católicos que quedaban a volverse escépticos.

De paso, no debemos olvidar Daniel 2: 43, que dice que los reinos en los que se dividiría el Imperio romano nunca se unirían del todo «el uno con el otro». Así, la profecía advirtió que nada —por implicación, ni siquiera el catolicismo romano— uniría por completo a Europa en ningún momento.

El catolicismo romano, visto como un conjunto particular de ideales, creencias y filosofías, gozó de una creciente *influencia sobre la mente de los europeos occidentales* durante la primera parte de los 1,260 años (aproximadamente, de 538–1000), fue dominante durante la parte central (1000–1300) y decayó durante la última parte (1300–1798). Y el período profético se vio marcado en su comienzo

y en su final por acontecimientos específicos: la concesión del poder, el trono y la autoridad y, más tarde, por una captura y una herida de espada.

Aclaremos algo más cómo el catolicismo como concepto podía ser dominante incluso cuando el papa como gobernante fuera momentáneamente objeto de desprecio. A medida que los papas entraban en posesión de territorios papales cada vez mayores, se veían envueltos también en numerosas escaramuzas políticas y militares. La interferencia del papa en los asuntos internos de los países europeos también lo llevó a conflictos. No es de extrañar que fuera hecho prisionero a menudo y que varias veces se le impidiera poner los pies en Roma.

Sin embargo, las personas que luchaban contra el papa en tales disputas eran normalmente buenos católicos. Un ejemplo llamativo de esta forma diversa de entender la lealtad ocurrió en 1053, cuando unos aventureros normandos saqueaban pueblos en el sur de Italia. Con el fin de disciplinar a los normandos, el papa León IX encabezó un ejército muy mal pertrechado, pero fue derrotado en la batalla de Civitate. Los victoriosos normandos prepararon triunfantes un duro tratado para dárselo a firmar al papa, pero se lo presentaron como pecadores penitentes, *¡de rodillas!*[139] Aunque dominaron al papa como príncipe, estaban dominados por él como católicos.

Más conocido hoy es el "anticlericalismo" de muchos católicos alrededor del mundo. Muchos católicos que se aferran con devoción al papa como Santo Padre cuyo ministerio es esencial para su salvación, insisten, pese a todo, en que él y sus obispos no tienen derecho a inmiscuirse en política.

Aunque, durante los 1,260 años, el papa fue derrotado a menudo y hecho prisionero varias veces, el trato que recibió en 1798 fue cualitativamente diferente. En 1798 fue derrotado y apresado con el fin de poner fin a su significación *religiosa.*

139. C. W. Previté-Orton, *The Shorter Cambridge Medieval History* [Historia medieval concisa] (Cambridge, 1953), 479.

El año 538, enmarcado en una era transitoria fundamental

Volviendo ahora al asunto del año 538 d.C., no para considerarlo como una fecha específica, sino como una fecha enmarcada en una era de cambios trascendentales de consecuencias cruciales. Los historiadores que juegan con fechas específicas pueden apoyarse en los grandes rasgos que definen los 1,260 años como un lapso que se extiende desde la era trascendental de la caída de Roma y el reinado de Justiniano hasta la era trascendental de la Revolución francesa.

El final del siglo V y el comienzo del VI marcaron un auténtico punto de inflexión en los asuntos humanos.[140] Tan grandes fueron los cambios que Edward Gibbon comenzó la segunda división de su monumental *Decline and Fall of the Roman Empire* [Decadencia y caída del Imperio romano] con la época de Justiniano I (emperador de Oriente, 527–565).

En el siglo IV, el Imperio occidental, que había sufrido muchas contiendas civiles en el siglo III, estaba unificado en gran medida y gozaba de estabilidad. Prevalecía casi por doquier una notablemente uniforme cultura grecorromana, puesta de manifiesto por baños públicos, impresionantes basílicas, calles con columnatas y el uso del latín. El derecho civil romano (*jus civile*) era la norma en todas partes. Aún más importante para nuestros fines es el hecho de que hacia 400 d.C. tanto la parte oriental como la occidental del imperio estaban nominalmente cristianizadas. Ya en 400 d.C. los emperadores eran católicos, y requerían que la gente fuera católica. Abundaban los obispos, las iglesias y los concilios eclesiásticos.

Sin embargo, en el siglo V esta estabilidad se quebró y su catolicidad encontró un reto. Las tribus invasoras se repartieron el Imperio de Occidente, controlando cada una una zona todo lo grande que podía dominar. Típicamente, las tribus permitieron que prosiguieran muchos aspectos de la ley y la cultura establecidas. Sin embargo, los cambios eran inevitables. El latín empezó a verse sustituido con formas antiguas de las lenguas europeas que conocemos hoy. Los invasores confiscaron un tercio (en ocasiones, dos tercios) de los latifundios de los terratenientes. Era frecuente que los funcionarios de mayor grado del gobierno fueran miembros de las tribus reinantes. Para

140. Véase Augsburger, "The Beginning of the 1260 Days of Prophecy", sobre los vastos cambios culturales que marcaron el inicio del siglo VI y que contribuyen a apoyar la fecha 538.

nuestro estudio, resultan significativas las guerras que se libraban entre las tribus y entre los clanes dentro de algunas de las tribus a partir del momento en que se eliminó el control dominante del imperio. Los resultados, especialmente en Italia, incluyeron la destrucción de las familias gobernantes tradicionales, la degradación de la industria y la agricultura, devastadores brotes de hambre y peste y una oportunidad para que el papado se hiciera con la dirección suprema.

Cuando Belisario entró en Roma en 536 como parte de la campaña del emperador católico de Oriente para deshacerse de los ostrogodos arrianos, Roma seguía siendo una metrópoli espléndida y floreciente. Seguía siendo una ciudad con baños, templos, palacios, calles con columnatas y entretenimientos extravagantes. El antiguo Senado romano seguía reuniéndose allí. Así lo había querido el rey ostrogodo Teodorico.

Sin embargo, tras la tremenda derrota de las fuerzas ostrogodas en Roma en la primavera de 538, un decidido resto de los ostrogodos continuó una lucha desesperada que fue sumamente perjudicial en toda la península italiana, acompañada por el hambre, las epidemias y hasta la peste bubónica. En más o menos una década, la civilización clásica pereció en Roma y en toda Italia. En las ciudades quemadas, desoladas y mutiladas, quedaron las ruinas como única evidencia del esplendor anterior [...]. La noche de la barbarie había caído sobre el mundo latino, una oscuridad en la que no se veía luz alguna que no fuera la de las velas de la iglesia y la lámpara de estudio solitaria del monje que meditaba en su claustro.[141]

Según un medievalista citado con frecuencia, la península parecía casi despoblada, y «nada quedaba a los habitantes, salvo morir». Así, «la Guerra Gótica supone una ruptura» en la historia de Italia que lleva al país al «umbral de la Edad Media».[142]

Un medievalista adventista del séptimo día afirma lo siguiente:

El vacío dejado en Roma por el desmoronamiento de la monarquía goda se había percibido durante los años de la guerra y precisamente durante esos años desastrosos el papado se ganó el corazón y la mente de los desventurados romanos por su postura firme y por

141. Ferdinand Gregorovius, *History of Rome in the Middle Ages* [Historia de Roma en la Edad Media], trad. Annie Hamilton, 8 tomos (Londres, 1894–1902), 2: 2-3, en Augsburger, "The Beginning of the 1260 Days", 8.

142. Previté-Orton, *Medieval History*, 190-92.

su dadivosidad. ¿Deberíamos conformarnos con el comienzo de la reconquista en 536? El auténtico enfrentamiento para Roma, que es el elemento esencial en lo que al papado respecta, no se produjo hasta 537–538.[143]

El siglo VI fue un siglo de transición. Cuando comenzó, Italia estaba gobernada por los sabios ostrogodos; cuando acabó, era anfitriona involuntaria de los bárbaros lombardos. Cuando comenzó, Italia estaba unida; cuando acabó, estaba desgarrada bajo el gobierno dividido de los lombardos, de los bizantinos y de los papas. Cuando comenzó, un tenue resplandor de cultura vacilaba aún en Europa; cuando acabó, la luz casi se había apagado. Cuando comenzó, los papas estaban limitados por los caprichos de los amables pero autoritarios godos; cuando acabó, los papas gozaban de supremacía en Roma. Cuando empezó, Europa estaba dominada principalmente por los paganos y los arrianos; cuando acabó, los arrianos habían desaparecido y el catolicismo hacía grandes avances. Cuando empezó, Teodorico era el árbitro de Europa; cuando acabó, el papa Gregorio Magno[144] había ocupado su lugar.

Volvemos, no obstante, al tema más importante, el del cambio religioso. Las invasiones de las tribus y la subsiguiente caída del imperio y de la civilización romana occidental en su conjunto supusieron un grave desafío para el catolicismo romano. Los anglosajones, los alamanes y los francos, que invadieron lo que conocemos como Inglaterra, Alemania y la Francia septentrional, eran paganos. La mayoría de las demás tribus eran cristianas, pero eran de la variedad arriana. De hecho, la lista arriana incluía tres tribus especialmente fuertes: los visigodos, los ostrogodos y los vándalos. Ya en 410 d.C., los visigodos arrianos se convirtieron en el primer enemigo en invadir la ciudad de Roma desde tiempos prehistóricos. Solo cuarenta y cinco años después (en 455), los vándalos arrianos invadieron Roma, "vandalizándola" literalmente. Los visigodos arrianos se establecieron en la Francia oriental y en España, donde concedieron a los católicos únicamente una libertad reticente. Los vándalos arrianos se establecieron en el norte de África, donde persiguieron vigorosamente a los católicos y enviaron al exilio a gran número de obispos. Los ostrogo-

143. Augsburger, "The Beginning of the 1260 Days", 24.

144. J. B. Bury, *History of the Papacy in the 19th Century (1864–1878)* [Historia del papado en el siglo XIX (1864–1878)] (Londres, 1930), 172. Gregorio medió entre el emperador Mauricio y los visigodos.

dos arrianos se establecieron en Italia y, en el reinado de Teodorico, dieron a los católicos un grado importante de libertad; sin embargo, cuando los arrianos de la parte oriental de imperio empezaron a ser perseguidos en tiempos del emperador Justino I, Teodorico humilló del todo al papa, tal como vimos anteriormente.

Así, las invasiones de las tribus no solo supusieron un irrefrenable reto político y demográfico para el imperio; también constituyeron un gran desafío para la Iglesia Católica, porque, en un grado considerable, lograron la descatolización de Europa.

He ahí una situación muy grave para la Iglesia romana. Si quería llegar a ser dominante en Europa, la situación tendría que invertirse. Y, naturalmente, con el tiempo se invirtió.

De hecho, en el momento en el que las tres tribus arrianas habían sido eliminadas y su forma arriana de cristianismo había sido eliminada con ellos, los vigorosos francos ya habían adoptado la fe católica en 496, y en 508 había humillado si no convertido a los visigodos arrianos. (Derrotaron a los visigodos en 507 y echaron a los supervivientes a España, al otro lado de los Pirineos, en 508).[145] Y el proceso prosiguió, hasta que, después de un par de siglos aproximadamente, la teología y los ritos católicos romanos fueron triunfantes una vez más en la Europa occidental.

En cambio, podría mencionarse que la Iglesia Ortodoxa Griega experimentó un continuo declive en territorio, feligresía y economía, fundamentalmente como consecuencia de la expansión musulmana. Su declive contribuyó de diversas maneras al éxito católico.[146]

145. Augsburger, "Beginning of the 1260 Days", 14. Este primer uso decisivo de la fuerza por parte de los francos católicos en oposición de los visigodos arrianos constituye un punto de inicio conveniente para la profecía de los 1,290 años-días de Daniel 12: 11. «El surgimiento de Clodoveo [...] parece en muchos sentidos bastante más trascendental que el acontecimiento de 476. [...] Marca el comienzo de una nueva era [...] por sus consecuencias duraderas para la civilización».— H. Grisar, *History of Rome and the Popes* [Historia de Roma y los papas], 1: 110-11; en Augsburger, "Beginning of the 1260 Days", 15.

146. Véase, por ejemplo, Judith Herrin, *The Formation of Christendom* [La formación de la cristiandad] (Princeton, 1987).

Objeciones a 1798

Una objeción que se presenta a veces contra la tesis de que 1798 sea el año que marca el final de la profecía de los 1,260 días es que la Iglesia Católica no murió entonces, ni siquiera de forma temporal. Siguió habiendo millones de católicos y, de hecho, la presión de estos llevó a Napoleón a firmar un nuevo concordato con el siguiente papa, en 1801.

La respuesta es que la profecía no requiere que la bestia muera de verdad. Es cierto que el pasaje profético de Apocalipsis 13: 10 dice que «Si alguno mata a espada, a espada será muerto» (RV95),[147] pero la profecía directa de 13: 3 es más precisa: «Vi una de sus cabezas como herida de muerte, pero su herida mortal fue sanada».[148] El pasaje no dice nada de una resurrección; solo habla de curación. De modo que no debemos buscar una muerte real; únicamente una herida grave.

Otra objeción sostiene que, dado que el versículo 3 (sobre la herida) aparece antes que el versículo 5 (sobre los 42 meses), la herida había de cumplirse antes de que comenzasen los 1,260 días y, por lo tanto, no podrían referirse a un acontecimiento de 1798. Esta objeción pasa por alto la estructura literaria de todo el pasaje (13: 1-10).[149]

Un argumento adicional señala (como hemos observado al comienzo de esta sección) que el papa había sido hecho prisionero varias veces antes de 1798, eliminando así la excepcionalidad de 1798.

El papado había experimentado otras derrotas militares y hasta cautiverios durante sus prolongados 1,260 años, pero el cautiverio de 1798 fue excepcional en al menos dos aspectos significativos. (1) Ocurrió como *culminación de varios siglos de declive* en la influencia del catolicismo en la mente de los europeos, y (2) *no fue meramente un golpe militar o político*, sino que se trató de un golpe que deliberadamente se propuso eliminar el papado para siempre.

---

147. Así lo expresan también las versiones SA, NC y otras. Pueden ser preferibles la NVI, la DHH y otras: «El que deba morir a espada, a filo de espada morirá» (NVI); «a los que deban morir a filo de espada, a filo de espada los matarán» (DHH).

148. Así lo expresa la RV95. El texto griego subyacente, traducido literalmente, afirma: «Y una de sus cabezas, teniendo su garganta cortada como para causar la muerte, y su golpe de muerte fue tratado [con éxito]».

149. Para un análisis de la estructura literaria de Apoc. 13, véase la nota 8, en la primera sección de este capítulo ("La marca").

La influencia católica en Europa comenzó a declinar en el siglo XIV, con el surgimiento del nacionalismo y del nominalismo, y el proceso se aceleró con la Reforma, la Guerra de los Treinta Años y lo que se denominó la Ilustración. La evidencia de su situación apocada incluso en los países católicos que quedaron puede encontrarse en autores católicos.

El sentimiento religioso, «que hacía mucho que se había enfriado en Alemania», en Austria había llegado «casi a la extinción hacia finales del siglo XVIII».[150]

En Francia, «el siglo XVIII fue el siglo menos cristiano y menos francés de la historia de Francia».[151]

España fue mucho más leal al papa que Italia, pero cuando el papa exiliado buscó asilo en España, se le denegó, a no ser que se satisficieran condiciones de tal naturaleza que no era pensable que pudieran ser obedecidas.[152]

Cuando Pío VI falleció el año siguiente en Francia, «media Europa pensó [...] que, con el papa, había muerto el papado».[153]

Tal como se ha explicado en páginas anteriores, se habían producido previamente derrotas y cautiverios protagonizados por católicos leales cuyos fines eran políticos. En 1798, el marco era la época menos católica hasta entonces de la historia europea moderna, y las metas eran tanto políticas como religiosas. Como hemos observado, las instrucciones francesas a Napoleón fueron que «hay algo más que resulta esencial para el logro del fin deseado y es destruir, si es posible, el centro de la unidad de la Iglesia romana; y a ti [Napoleón] te toca [...] llevar a cabo este objetivo si lo consideras factible».[154]

---

150. John Alzog, *History of the Church* [Historia de la iglesia], trad. F. J. Pabisch y Thomas S. Byrne, 3 tomos (Nueva York, 1912), 3: 679.
151. Georges Goyau, art. "France" [Francia], *Catholic Encyclopedia* 6: 172.
152. Richard Duppa, *A Brief Account of the Subversion of the Papal Government. 1798* [Relato sucinto de la subversión del gobierno papal. 1798], 2ª ed. (Londres: G. G. and J. Robinson, 1799), 53.
153. George Trevor, *Rome: From the Fall of the Western Empire* [Roma: Desde la caída del Imperio de Occidente] (Londres, s.f.), 441.
154. A. Aulard, *Christianity and the French Revolution* [El cristianismo y la Revolución francesa], trad. Lady Frazer (Londres, 1927), 151.

El año 1798, enmarcado en una era transitoria fundamental

La situación decaída del catolicismo al final del siglo XVIII no es la única indicación de que 1798 estuviera inserto en una era transitoria fundamental. Tal como han observado los historiadores, hubo muchas indicaciones más.

Por ejemplo, el profesor William H. McNeill, en su elogiadísima obra maestra, *The Rise of the West* [El surgimiento de Occidente], habla de una gran «explosión occidental» que llevó los conceptos y la tecnología europeos por todo el mundo. En armonía general con numerosos eruditos, McNeill data el inicio de esa explosión occidental en 1789, el año en que comenzó la Revolución francesa.[155]

«Al comienzo de la Revolución francesa en 1789», observa McNeill, «los límites geográficos de la civilización occidental aún podían definirse con precisión razonable. Allá por [...] 1917, ya no era así. La historia occidental se había fusionado con la historia mundial».[156]

McNeill analiza la explosión occidental en tres subsecciones fundamentales: "expansión territorial", "industrialización" y "revolución democrática". Los tres aspectos tienen una influencia directa en las profecías que examinamos.

La conocidísima expansión del colonialismo, especialmente el Imperio británico del siglo XIX, fue solo parte de un gigantesco proceso que llevó la cultura europea a zonas de gran extensión de África y Asia, aumentando enormemente su influencia en el norte y el sur de América. Además, la revolución industrial, que comenzó en Gran Bretaña en la segunda mitad del siglo XVIII, proporcionó la tecnología occidental —como la máquina de vapor para las fábricas, las locomotoras de vapor, los barcos de vapor, las imprentas mecánicas, el telégrafo y el armamento avanzado— al resto del mundo.

La expansión territorial de Occidente, combinada con la nueva industrialización, hizo posible la enorme difusión del cristianismo que llevó a Kenneth Scott Latourette a llamar al siglo XIX el «gran siglo» de las misiones cristianas, un siglo de «abundante vitalidad y de una expansión sin precedentes».[157]

---

155. William H. McNeill, *The Rise of the West* (Chicago, 1963), 730-62.
156. *Ibid.*, 730.
157. Kenneth Scott Latourette, *A History of Christianity* [Historia del cristianismo] (Nueva York, 1953), 1,061.

Así, la expansión occidental (tanto la expansión secular como la misionera) y la industrialización occidental pueden verse como llamativos cumplimientos de las profecías más o menos al final de los 1,260 años. Daniel 12: 4 predijo que al final de los 1,260 años «muchos correrán de aquí para allá, y la ciencia aumentará». Juan oyó una voz al final de esos años que exigía la proclamación del evangelio a «muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes» (Apoc. 10: 11).

El tercer aspecto de la explosión occidental de McNeill, la "revolución democrática", nos lleva a la Revolución francesa, que, ¡sin duda, merecía un lugar en la profecía! Cambió la historia universal al inducir el espíritu del nacionalismo moderno y dar origen al servicio militar obligatorio moderno, que, a su vez, llevó a la formación de inmensos ejércitos y a las guerras drásticamente asesinas que caracterizan nuestros tiempos.[158]

Trágicamente, el surgimiento de la democracia llevó directamente al servicio militar obligatorio y a los enormes ejércitos que conocemos en la actualidad, basados en la filosofía de que si una nación pertenece por igual a todos los ciudadanos, todos los ciudadanos deberían estar dispuestos igualmente a luchar por ella.

Según nos recuerda un historiador, «hasta la Revolución francesa, todas las guerras europeas se habían librado con ejércitos mercenarios y profesionales, que recibían su paga del gobierno». El primer servicio militar obligatorio, el "reclutamiento general", que impuso en consecuencia el gobierno francés «fue el primer ejemplo moderno de reclutamiento de los recursos humanos por parte de una nación europea. [...] Así nació la idea de guerra nacional, y, con el reclutamiento general, se pusieron los medios para librarla. [...] Europa no volvería a ser la misma».[159]

El año 1798 fue de gran significación en sí mismo, pero también estuvo rodeado por cambios verdaderamente impresionantes que marcaron la evolución de una nueva era —de hecho, el comienzo del "tiempo del fin", la última era de la tierra—.

---

158. Para una breve y excelente presentación del nacionalismo moderno y su relación con la Revolución francesa, véase Steward C. Easton, *The Western Heritage From the Earliest Times to the Present* [El patrimonio occidental desde los primeros tiempos a la actualidad] (Nueva York, 1961), cap. 17.

159. Easton, *Western Heritage*, 505-6.

Conclusión

En una sección anterior consideramos acontecimientos específicos de 538 y 1798 d.C. que cumplieron aspectos específicos de la profecía. En esta respuesta a algunos cuestionamientos, hemos considerado cambios trascendentales que rodearon las dos fechas. Los historicistas podemos tener confianza en que la profecía de los 1,260 días se cumplió en la trayectoria del catolicismo romano.

Capítulo III

Aproximación contextual a las siete plagas postreras

Hans K. LaRondelle

Sinopsis editorial. El interés adventista en las siete plagas postreras (Apoc. 14-16) se ha centrado normalmente en la sexta, la batalla de Armagedón. Aunque Jaime White afirmó en 1862 que «la gran batalla no es entre nación y nación, sino entre la tierra y el cielo» (RH, 21 de enero de 1862), los adventistas, en general, hemos proyectado un escenario político. En un primer momento, la atención se centró en la disolución de Imperio turco como cumplimiento del simbolismo de la plaga: la desecación del río Éufrates. Más tarde, entre la Primera Guerra Mundial y la Segunda, el centro de interés pasó a las naciones emergentes de Oriente a medida que se llegó a percibir en el conflicto una guerra entre las naciones de Oriente y Occidente, centrada en Palestina. Sin embargo, la llegada de la Era Nuclear y de la Era Espacial ha hecho que tales especulaciones resulten insostenibles y ha habido un sano regreso a las Escrituras, permitiéndoles que definan sus propios términos y símbolos.

Así, el autor de este capítulo defiende una aproximación contextual a toda la profecía de las siete plagas postreras, aproximación que se vale tanto de la iconografía del AT, al igual que del énfasis escatológico del NT, como en el contexto inmediato en el libro de Apocalipsis. Permitir que la Biblia se explique a sí misma ha llevado al descubrimiento de su amplio uso de la tipología. Por ejemplo, las experiencias históricas de Israel, el éxodo de Egipto y la posterior liberación de Babilonia, forman una subestructura tipológica en el NT, especialmente en el libro de Apocalipsis.

En el NT Cristo se convierte en el Cordero pascual antitípico cuya muerte sacrificial libera al nuevo Israel, la iglesia. Como Mesías, encabeza la salida de la iglesia de en medio de este mundo para rei-

nar por siempre en la nueva tierra (Canaán). Sobre el mar de vidrio, como las multitudes gozosas del antiguo Israel en el mar Rojo, los redimidos entonarán el cántico de Moisés y del Cordero.

Las siete plagas postreras están ligadas asimismo a la tipología del éxodo. Cuatro de ellas reflejan las sentencias en forma de plaga que Dios envió sobre los opresores egipcios de su pueblo (sangre, úlceras, oscuridad). Las plagas sexta y séptima, que caen sobre Babilonia la grande, reflejan la antigua desecación del Éufrates y la subsiguiente caída de Babilonia ante los ejércitos victoriosos de Ciro. Del mismo modo que la caída de ese antiguo imperio llevó la libertad a los cautivos israelitas, la profecía de la destrucción de la Babilonia espiritual, expresada tipológicamente, indica la liberación del pueblo escatológico de Dios de mano de su enemigo.

Apocalipsis 16, descripción de las siete postreras plagas, se enmarca en la visión de Apocalipsis 15, en la que se declara que las siete plagas se *originan en* «el tabernáculo del testimonio» (15: 5), otro tema del éxodo. A la vez, el capítulo se engarza con Apocalipsis 17: 1 – 19: 10, que proporciona una elaboración y una explicación de las plagas sexta y séptima: la caída y la destrucción de Babilonia la grande.

Si el estudioso de la Biblia analiza la guerra apocalíptica final (Armagedón) a la luz de sus antecedentes veterotestamentarios y en el contexto inmediato del Apocalipsis, prestando atención a la tipología de la Biblia, se verá abocado a interpretar esta «batalla del gran día del Dios Todopoderoso» como una guerra de dimensiones cósmicas y universales contra Dios, contra su Cristo y contra su pueblo remanente fiel por parte de una confederación babilónica político-religiosa en el tiempo del fin.

Así, la aproximación contextual —que contempla este asunto a través del testimonio total de la Biblia— descarta una guerra mundial puramente política y protege la enseñanza de la Biblia sobre la lucha escatológica entre el bien y el mal de la intrusión de elementos extraños a la perspectiva bíblica.

Esquema del capítulo

I. Importancia del problema

II. Principios de interpretación

III. La tipología del éxodo como subestructura bíblica

IV. La tipología del éxodo en el Apocalipsis

V. Apocalipsis 16: Correlaciones con el contexto

VI. Las plagas sexta y séptima, explicadas por Apocalipsis 17-19

VII. Har-Magedón: La guerra final de la Biblia

Importancia del problema

El libro de Apocalipsis presenta las siete plagas postreras como el derramamiento del vino de la ira de Dios con toda su fuerza («concentrado», 14: 10, SA; «no diluido», NVI) sobre un mundo en rebelión contra Dios. La última plaga, la séptima, la más terrible de todas, coincide con el momento decisivo de la caída de «la gran Babilonia» y de la desaparición de esta creación (Apoc. 16: 19-20).

Aunque el encuentro de los poderes religiosos y políticos en "Armagedón" se presenta dentro del marco de la sexta copa o de la sexta plaga (16: 12-16), se suele coincidir en que «la batalla del gran día del Dios Todopoderoso»[1] propiamente dicha tendrá lugar durante la *séptima* plaga.

En 1899 Elena G. de White escribió: «Necesitamos estudiar el derramamiento de la séptima copa. Los poderes del mal no abandonarán el conflicto sin luchar; pero la Providencia tiene una parte que desempeñar en la batalla del Armagedón».[2]

Es un hecho perfectamente conocido que, a lo largo de varias generaciones, el evangelismo público adventista del séptimo día ha echado mano especialmente de Apocalipsis 16, en particular de las plagas sexta y séptima, para apoyar la inminencia de la segunda venida de Cristo. Por otra parte, no es ningún secreto que hay profesores adventistas del séptimo día de Biblia que han presentado fuertes obje-

1. A no ser que se especifique lo contrario, en todo este capítulo se usa la NVI.
2. F. D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7 (Buenos Aires, 1996): 994.

ciones y que algunos de nuestros dirigentes denominacionales han formulado importantes interrogantes con respecto a la naturaleza especulativa del énfasis en el Próximo Oriente y de los pronósticos sobre una guerra secular de "Armagedón".

El testimonio del pastor A. V. Olsen durante el Congreso Bíblico celebrado en 1952 en Washington, DC, es representativo de la confusión en nuestra interpretación de las plagas postreras:

> Hace años oí por casualidad a uno de nuestros pastores, quien había escrito numerosos artículos para los periódicos de su ciudad sobre la cuestión turca, decir a un grupo de obreros: «No volveré a escribir otro artículo sobre este tema para la prensa generalista, porque cada vez que digo lo que va a hacer Turquía, va y me deja en ridículo haciendo algo completamente diferente». Con sus erróneas interpretaciones y sus injustificadas predicciones, este buen hermano había traído bochorno tanto sobre sí mismo como sobre la iglesia.[3]

Los cuestionamientos de publicación más reciente son "The Location and Significance of Armageddon in Revelation 16: 16"[4] [Ubicación y significación de Armagedón en Apocalipsis 16: 16] y "Who Will Fight the Battle of Armageddon?"[5] [¿Quién librará la batalla de Armagedón?]. En estos artículos se elimina por completo de la interpretación adventista del Armagedón el interés en el Próximo Oriente.

En este capítulo abordaremos la problemática particular de las siete plagas postreras.

Principios de interpretación

Con la publicación del libro *A Symposium on Biblical Hermeneutics*[6] [Simposio sobre hermenéutica bíblica], preparado por el Biblical Research Institute y publicado por encargo de los Congresos Bíblicos celebrados en Norteamérica en 1974 en el ámbito de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, se alcanzó un hito en la interpretación

3. A. V. Olson, "The Place of Prophecy in Our Preaching" [El lugar de la profecía en nuestra predicación], en *Our Firm Foundation* [Nuestro firme fundamento] 2 (Washington, DC, 1953): 547.
4. W. H. Shea, en *AUSS* 18 (1980): 157-62.
5. R. Zamora, en *These Times*, febrero de 1982, 8-10.
6. G. M. Hyde, ed. (Washington, DC, 1974).

progresiva de las Sagradas Escrituras. Contiene cuatro capítulos dedicados de forma específica a los "Principios de la interpretación de la Biblia" (caps. 10-13).

El principio de que las Escrituras deben tomarse en su conjunto. A modo de resumen, proponemos los principios hermenéuticos pertinentes que afectan nuestra aproximación al último libro de la Biblia.

> Desde la posición ventajosa de la investigación, el contexto de la palabra es la frase, la unidad, el libro o libros del mismo autor. A partir de aquí, el contexto de cada uno de los libros del NT es el canon del NT, y el canon del AT es el contexto de cada uno de los libros de AT. Por último, las Escrituras en su conjunto son el contexto de cada palabra, de cada frase, de cada unidad y de cualquier otra división.[7]

El concepto de permitir que las Escrituras en su conjunto iluminen el significado de un texto particular —el principio *Sola Scriptura*— da acceso a la dimensión de un nivel más profundo de significado y a un significado más pleno que el que podría verse únicamente con el contexto inmediato. Contra el peligro del subjetivismo en la interpretación, Hasel afirma: «Una guía segura para llevar a la debida comprensión del sentido más pleno y del significado profundo de las Escrituras es otro autor inspirado».[8]

Principio tipológico. La plena significación de las Escrituras como Dios la previó sale a la luz no solo por medio del cumplimiento real de las profecías predictivas, sino también *a través del sentido tipológico* de la historia de Israel.

> Así, el tipo es siempre incompleto hasta que el antitipo hace notar el sentido más pleno y el significado profundo del tipo. Como autor de las Escrituras, Dios puso dentro del tipo una prefiguración de lo que después es identificado como antitipo. [...] Existe una intensa relación tipológica entre el AT y el NT.[9]

La monografía de W. G. C. Murdoch, en el mismo libro, ahonda más en la naturaleza de la tipología bíblica (págs. 213-18). Básicamente, su conclusión es: «La tipología puede usarse legítimamente en

7. G. F. Hasel, "Principles of Biblical Interpretation" [Principios de interpretación de la Biblia], en Gordon M. Hyde, ed., *A Symposium on Biblical Hermeneutics* (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1974), 182-83.
8. *Ibíd.*, 186.
9. *Ibíd.*, 187.

la interpretación del AT para hacer notar la correspondencia entre los métodos de Dios en su trato con su pueblo antes y después de la cruz de Cristo, mostrando así la unidad de su plan de la salvación».[10]

Por último, el presente autor ha intentado definir y aplicar el principio teológico de la tipología al afirmar que los tipos del AT son expresiones de una relación con Yahveh, mientras que los antitipos del NT se definen por su relación con Cristo.[11]

> Cada vez que el Apocalipsis de Juan menciona y aplica un nombre o un topónimo hebreo, o alude a una persona o un acontecimiento del AT, el patrón tipológico demanda una determinación del valor histórico-redentor original de tal término en relación con el pacto de Dios con el antiguo Israel. Solo entonces puede derivarse el debido significado cristológico y eclesiológico mediante analogía estructural.
>
> El principio tipológico se aplica no solo al nombre de Israel, sino también a los nombres de los enemigos de Israel —como Babilonia, Egipto y Edom—, de modo que los antiguos enemigos del pueblo de Dios sirven de tipo de los enemigos de la iglesia verdadera de Jesucristo (*cf.* Apoc. 19: 13, 15; Isa. 63: 1-6).[12]

La tipología del éxodo como subestructura bíblica

Al predecir un éxodo que partiría del cautiverio babilónico,[13] los propios profetas del AT dieron inicio a una interpretación tipológica del éxodo histórico de Israel desde Egipto.

Aunque se puede interpretar el subsiguiente éxodo de Israel desde Babilonia en tiempos de Zorobabel y Esdras en 536 y 457 a.C. como un *cumplimiento parcial* de esas profecías tipológicas, la fe de Israel

10. W. G. C. Murdoch, "Introduction of Symbols, Types, Allegories, and Parables" [Introducción a los símbolos, los tipos, las alegorías y las parábolas], en *A Symposium on Biblical Hermeneutics*, 216.
11. Hans K. LaRondelle, "Interpretation of Prophetic and Apocalyptic Eschatology" [Interpretación de la escatología profética y apocalíptica], en *A Symposium on Biblical Hermeneutics*, 233. Como ejemplo concreto, la promesa de Mal. 4: 5-6 relativa a un Elías se elaboró más plenamente en las págs. 239-41. Véase también "The Elijah to Come — Man or Message?" [El Elías que había de venir, ¿hombre o mensaje?], en *Ministry*, enero de 1981, 4-8.
12. *Ibíd.*, 234.
13. Ose. 2: 14-15; Jer. 23: 5-8; Eze. 20: 33-42; e Isa. 11: 10-12; 43: 16-19; 51: 10-11; 52: 1-12.

siguió anhelando la liberación escatológica por obra del mismísimo Mesías. Únicamente su venida devolvería a Israel todas las bendiciones del pacto (Zac. 9, 14; Mal. 3-4).

El sobresaliente análisis realizado por Bernhard W. Anderson sobre la tipología del éxodo en Isaías concluye:[14]

> Es erróneo suponer que el nuevo éxodo sea igual que el antiguo, como si el tiempo del fin hubiese de volver a la época primigenia [...]. En el nuevo éxodo, las condiciones históricas se transformarán maravillosamente [...]. El nuevo éxodo no es un regreso a lo antiguo en un gran ciclo histórico. Es un acontecimiento nuevo, una nueva creación [se cita Isa. 48: 6-7]. [...].
>
> Por ello, el éxodo es un "tipo" del nuevo éxodo que cumplirá de manera más maravillosa, con un significado soteriológico más profundo y con implicaciones mundiales, el propósito de Yahveh revelado por palabra y acción al principio.

El Dios que realizaría este éxodo escatológico es el YO SOY, es decir, el Dios del éxodo histórico de Israel desde Egipto (Isa. 43: 10; Éxo. 3: 14). El nuevo Agente de la futura reunión del remanente fiel sería el Siervo de Yahveh, el Mesías (Isa. 49: 6).[15]

La literatura rabínica expresa a menudo esta relación tipológica entre el éxodo de Israel en tiempos de Moisés y el futuro acto mesiánico de liberación.[16] Se esperaba que el Mesías repitiera lo que Moisés había hecho. Derramaría nuevas plagas sobre los opresores del Israel escatológico. Volvería a extraer agua de la roca y haría descender maná del cielo. Como en Egipto, la liberación final tendría lugar en la Pascua. La fórmula invariable que se emplea es: «como el primer libertador, también el último». Más de lo que se ha captado por lo común, la estructura tipológica entre el éxodo histórico y la

14. B. W. Anderson, "Exodus Typology in Second Isaiah" [La tipología del éxodo en el Segundo Isaías], en B. W. Anderson y W. Harrelson, eds., *Israel's Prophetic Heritage* [El patrimonio profético de Israel], ed. (Nueva York, 1962), cap. 12, citas de 190, 192, 194-195.
15. *Cf.* E. Jacob, *Theology of the Old Testament* [Teología del Antiguo Testamento] (Harper, 1958), 339; F. Foulkes, *The Acts of God* [Los hechos de Dios] (Tyndale, 1955), 21-22.
16. Véase la documentación de J. Jeremias en *TDNT* (Kittel-Freidrichsen), tomo 4; s.v. Mōysēs, A3b; y de Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash* [Comentario del NT basado en el Talmud y el midrás], 1: 85-88.

liberación mesiánica es también fundamental para el Nuevo Testamento. Esto lo han demostrado ahora varios eruditos para los libros de Mateo,[17] de Lucas y Hechos,[18] de Juan,[19] para la teología de Pablo[20] y para el NT en su conjunto.[21]

La tipología de la Pascua cristológica es expresada de forma sumamente explícita en 1 Corintios 5: 7; 1 Pedro 1: 18-19; y Juan 1: 29, 36; 19: 33, 36 (Éxo. 12: 46). Puede remontarse al propio Cristo, cuando reemplazó el ritual de la Pascua con los emblemas de la Última Cena para su iglesia como el nuevo Israel (Mat. 26: 28).[22]

A partir de su cristología, el NT desarrolló una *eclesiología* en la que la iglesia equivale a un nuevo pueblo del éxodo que ha recibido del Mesías Jesús el encargo de ser la luz del mundo y de proclamar salvación a todos los pueblos de la tierra.[23] Solo es preciso que recurramos a 1 Corintios 10: 1-11; 1 Pedro 2: 9-10 y Hebreos 8: 8-13

17. W. D. Davies, *The Sermon on the Mount* [El Sermón del Monte] (Nueva York, 1966); R. T. France, "In all the Scriptures — A Study of Jesus" [En todas las Escrituras: Un estudio de Jesús], *Tyndale Bulletin*, 1970, 14-15.
18. J. Manek, "The New Exodus in the Books of Luke" [El nuevo éxodo en los libros de Lucas], *NovT* 2 (1958): 8-23.
19. R. H. Smith, "Exodus Typology in the Fourth Gospel" [La tipología del éxodo en el cuarto Evangelio], *JBL* 81 (1962): 324-42.
20. H. Sahlin, "The New Exodus of Salvation According to St. Paul" [El nuevo éxodo de la salvación según San Pablo], en A. Fridrichsen, ed. *The Root of the Vine* [La raíz de la Vid], (Westminster, 1953), cap. 5.
21. R. E. Nixon, *The Exodus in the NT* [El éxodo en el NT] (Wheaton, Illinois, 1963); O. A. Piper, "Unchanging Promises: Exodus in the NT" [Promesas inmutables: El éxodo en el NT], *Int* 11 (1957): 6-22. Para una visión bíblica de conjunto, véase H. K. LaRondelle, "The Sensus Plenior of Israel's Restoration Promises: The NT Typology of Israel's Exodi From Egypt and Babylon" [El *sensus plenior* de de las promesas de restauración de Israel: La tipología neotestamentaria de los éxodos de Israel desde Egipto y Babilonia]. Conferencia inédita presentada ante la Evangelical Theological Society de Toronto, Canadá, el 28 de diciembre de 1981.
22. T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* [La cristología del Apocalipsis de Juan] (Berlín, 1962), 44-45, que alude a otros.
23. Véase H. K. LaRondelle, *Prophecy in Scripture, Principles of Biblical Eschatology* [La profecía en las Escrituras; principios de escatología bíblica], cap. 7, "The Ecclesiological Interpretation of Israel's Remnant" [La interpretación eclesiológica del remanente de Israel] (Berrien Springs, Míchigan, 1983); también "Israel and the Church" [Israel y la iglesia], en *Ministry*, julio de 1981, 12-14; "Is the Church Spiritual Israel?" [¿Es la iglesia el Israel espiritual?], en *Ministry*, septiembre de 1981, 17-19.

para confirmar la conclusión de que Cristo y sus apóstoles constituyeron la iglesia del nuevo pacto como el pueblo del éxodo escatológico, un pueblo escogido y un «real sacerdocio». Por lo tanto, se aplican al pueblo del nuevo pacto las mismas bendiciones y las mismas maldiciones que en el antiguo pacto, aunque de forma intensificada.

El propósito del uso tipológico del éxodo de Israel por parte del NT parece claro: el antiguo pacto contiene admoniciones divinas y prefiguraciones históricas, tanto de liberación como de juicio, referentes a las acciones de Dios en el juicio final y en la liberación final de su fiel pueblo del pacto.

> Todo eso sucedió para servirnos de ejemplo [τύποι {*typoi*}], a fin de que no nos apasionemos por lo malo, como lo hicieron ellos (1 Cor. 10: 6).

> Todo eso les sucedió para servir de ejemplo [τυπικῶς {typicōs}], y quedó escrito para advertencia nuestra, pues a nosotros nos ha llegado el fin de los tiempos (1 Cor. 10: 11).

En su valiosa tesis *Typology in Scripture*[24] [La tipología en las Escrituras], Richard M. Davidson concluye:

> Existe una correspondencia histórica entre personas, acontecimientos e instituciones del AT y del NT. Por designio divino, las realidades del AT son presentaciones anticipadas de realidades correspondientes del NT (pero absolutamente "intensificadas"), y hay una relación de necesidad entre las realidades del AT y los cumplimientos del NT.

Discierne tres aspectos en el cumplimiento escatológico de las expectativas veterotestamentarias:

1. La escatología "inaugurada" con el primer advenimiento de Cristo.
2. La escatología "aprehendida" en la iglesia (colectiva, individual y sacramentalmente).
3. La escatología "consumada" en coincidencia con la parusía.[25]

Denomina a esos tres aspectos del cumplimento, respectivamente, el "cristológico", el "eclesiológico" y el "apocalíptico". El aspecto apocalíptico del cumplimiento tipológico es el centro de interés específico del libro de Apocalipsis.

---

24. Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series, tomo 2 (Berrien Springs, Míchigan, 1981), 397.
25. *Ibíd.*, 396.

La tipología del éxodo en el Apocalipsis

Cristo, el Cordero pascual. El título de Cristo usado con más frecuencia en el Apocalipsis es ἀρνίον [*arnion*], 'Cordero' (28 veces).[26] La primera vez que se presenta a Jesús como cordero, estaba «de pie y parecía haber sido sacrificado» en medio del trono de Dios (Apoc. 5: 6). Por lo visto, esta imagen se propone comunicar un mensaje teológico profundo: Se presenta a Cristo en el concilio celestial señalando que es «digno» de romper los sellos y abrir el rollo, porque, como «*León* de la tribu de Judá, la Raíz de David», como poderoso Mesías, se ha sacrificado como *cordero* para liberar a todo un pueblo.

El cielo considera que la característica más esencial y loable de Cristo es *su muerte sacrificial* en favor de los demás. Esa muerte se convierte en el fundamento y la condición de su derecho a abrir el rollo que contiene el destino del mundo y de cada persona que lo habita. Todas las funciones de Cristo como guerrero, liberador y juez apocalíptico se basan en su muerte redentora como Cordero.[27]

La temática del éxodo en Cristo, Cordero pascual exaltado, se hace evidente en la aclamación explicativa de los veinticuatro ancianos cuando responden en «un nuevo cántico»:

> Digno eres de recibir el rollo escrito
> y de romper sus sellos,
>
> porque fuiste sacrificado,
> y *con tu sangre compraste para Dios gente*
> de toda raza, lengua, pueblo y nación.
>
> *De ellos hiciste un reino; los hiciste sacerdotes*
> *al servicio de nuestro Dios,*
> *y reinarán sobre la tierra.* (Apoc. 5: 9-10)[28]

26. T. Holtz, 40-41 refuta contundentemente la posición de F. Spitta, *Streitfragen der Geshichte Jesu* [Puntos de litigio de la historia de Jesús] (Gotinga, 1907), 172-77, quien pretende que, en el Apocalipsis, arnion debería traducirse "carnero".
27. Apoc. 6: 16; 7: 14, 17; 17: 14; 14: 1, 10; 13: 8.
28. Holtz, 45-46; para otros autores, véase la pág. 228 de E. Schüssler Fiorenza, "Redemption as Liberation: Apoc. 1: 5f. and 5: 9f." [La redención como liberación: Apoc. 1: 5s. y 5: 9s.], CBQ 36 (1974): 220-32.

Esta doxología de los ancianos en el cielo revela la naturaleza y la consecuencia de la excepcional *dignidad* de Cristo para convertirse en Señor y Salvador del mundo. Solo él soportó la prueba de la lealtad a Dios en el sufrimiento y la muerte y reveló una dignidad suprema de carácter que le da derecho a recibir un reino y una responsabilidad cósmicos.[29] La victoria de Cristo se expresa en la maravillosa paradoja de que un Personaje omnipotente (siete cuernos) es el Cordero inmolado (5: 6). Sin embargo, la consecuencia de esa excepcional muerte sacrificial es la liberación de un pueblo universal para Dios.

Esto lo sintetiza perfectamente W. C. Van Unnik:

> Es el que murió y vive por siempre (1: 18). Fue probado en sus sufrimientos y obtuvo la victoria. El versículo 9 describe la grandeza de su obra: ha rescatado esclavos de todas las naciones y ha hecho de ellos, exesclavos procedentes de todos los pueblos, ¡incluso paganos!, un pueblo santo de Dios, sacerdotes y reyes, la prerrogativa típica de Israel (Éxo. 19: 5s.).[30]

La salvación de un pueblo procedente de todas las naciones y todas las lenguas no se logró por la fuerza bruta, sino mediante el precio de la sangre que sustentaba la vida de Cristo. «Con tu sangre compraste para Dios gente de toda raza, lengua, pueblo y nación» (5: 9). Esta es la temática del cordero pascual con la temática del éxodo. Así, el libro de Apocalipsis une su cristología y su eclesiología en una unión indisoluble.

El éxodo escatológico. El «nuevo cántico» (5: 9-10) se centra de manera definida en el futuro éxodo escatológico de la iglesia triunfante, que sale de este mundo para servir a Dios en la tierra hecha nueva. Esto se expresa en la oración final: «y *reinarán* sobre la tierra» (5: 10)[31] y se desarrolla después más plenamente en la visión de la nueva Jerusalén (Apoc. 21: 1, 7; 22: 5).

---

29. Véanse W. C. Van Unnik, "'Worthy is the Lamb' — The Background of Apoc. 5" ["Digno es el Cordero": Los antecedentes de Apoc. 5], en A. Descamps y R. P. A. de Halleux, eds., *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux* (Duculot, 1970), 445-61; J. Jeremias, s.v. *amnos ktl*, *TDNT* 1: 342-45, concluye «Las declaraciones del Apocalipsis sobre Cristo como arnion lo presentan como Redentor y Gobernante del mundo» (345).
30. Van Unnik, 460.
31. En cuanto al tiempo futuro (βασιλεύσουσιν [*basileusousin*], 5: 10), véase B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* [Comentario textual sobre el Nuevo Testamento griego] (Nueva York, 1975), 736.

Esta idea recurrente apocalíptica del éxodo, con su reinado de los santos sobre la tierra en un futuro escatológico, ha sido resuelta de forma muy convincente por Elisabeth S. Fiorenza en su tesis, *Priester für Gott*,[32] en la que contrapone esta perspectiva apocalíptica expectante a la confusión entusiasta y gnóstica en el sentido de que el reinado de los santos es una cuestión espiritual por completo.[33] Su conclusión es reveladora:

> De la misma manera que la muerte del cordero pascual inició el éxodo de Israel de la servidumbre de Egipto, éxodo que alcanzó su culminación en el pacto del Sinaí, la muerte de Cristo libró a un pueblo del mundo entero para convertirse en el nuevo y universal Israel para Dios.
>
> Como el antiguo Israel, también este pueblo de Dios es el βασιλεία [*basileia*, reino] para Dios. Sin embargo, el βασιλεία τοῦ θεου [*basileia tou theou*, reino de Dios] (12: 10), que será el βασιλεία τοῦ κόσμου [*basileia tou kosmou*, reino del mundo] (11: 15), es aún futuro y debe abrirse paso desde el cielo y la tierra por medio de las plagas escatológicas —que han de ser desencadenadas por el Cordero y los testigos de Dios—, porque la tierra ahora sigue dominada por los poderes impíos y sus seguidores.[34]

Esta elaboración en cuanto al significado de la apertura del rollo por parte del Cordero indica por qué Apocalipsis 5 —en palabras de Van Unnik— ocupa «un lugar decisivo en la estructura del libro en su conjunto; lo que se ha descrito allí no puede desecharse ni pasarse por alto, porque la secuela se vuelve ininteligible».[35]

---

32. *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotif in der Apokalypse* [Sacerdotes para Dios. Estudios sobre el tema del señorío y del sacerdocio en el Apocalipsis] (Münster, 1972), 263-90; también "Religion und Politik in der Offenbarung des Johannes" [Religión y política en el Apocalipsis de Juan], en H. Merklein y J. Lang, *Biblische Randbemerkungen* [Anotaciones bíblicas], Festschrift für R. Schnackenburg (Echter Verlag, 1974), 261-72.
33. Véase en especial E. S. Fiorenza, "Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul" [La apocalíptica y la gnosis en el libro de Apocalipsis y en Pablo], *JBL* 92 (1973): 565-81.
34. *Priester für Gott*, 289, traducción del autor.
35. Van Unnik, 445.

El sello de Dios. Se ha identificado otro elemento de la tipología del éxodo en el *sellamiento* de 144,000 siervos de Dios provenientes de todas las tribus de Israel (7: 1-8). Únicamente los que tengan el sello de Dios en la frente contarán con protección contra la venidera ira de Dios y del Cordero (6: 15-17). No es posible dejar de percibir el eco del éxodo de Israel, cuando sobre la puerta de toda casa israelita en Egipto tenía que ponerse una marca de sangre del cordero pascual para proteger de la plaga de la muerte a quienes confiaban en Dios (Éxo. 12: 7, 22-23).[36]

El peregrinaje por el desierto. La mujer simbólica «huyó al desierto, a un lugar que Dios le había preparado» (12: 6, 14), lo que evoca el relato del éxodo. Está claro que los juicios de las siete trompetas de Apocalipsis 8-9 se derivan de las plagas que Moisés hizo descender sobre Egipto. Sin embargo, en la serie de las siete plagas postreras de Apocalipsis 15-16 se da, en palabras de G. B. Caird, «un uso más completo y sistemático de la tipología del éxodo que en cualquier otra parte del libro de Juan».[37]

Las plagas postreras. El tema de las plagas postreras es básicamente el mismo que el de las diez plagas primeras: la finalización de la persecución mediante la eliminación del perseguidor. Igual que Yahveh vindicó su pacto y liberó a Israel de la casa de servidumbre por medio de una serie de plagas, Cristo llevará a cabo la liberación final de su pueblo fiel enviando nuevamente una serie de plagas en las que se consuma la ira del Cordero (Apoc. 15: 1).

El cántico de Moisés y del Cordero. La tipología del éxodo culmina en la visión de los fieles triunfantes en el cielo, quienes entonan *«a la orilla del mar» «el himno de Moisés, siervo de Dios, y el himno del Cordero»*:

36. Véanse Elena G. de White, en *Review and Herald*, 6 de febrero de 1900, citado en *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 980; G. E. Ladd, *A Theology of the NT* [Una teología del NT], 627. Sin embargo, no debiéramos pasar por alto la mezcla de la marca del éxodo con la de Eze. 9.
37. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* [Comentario sobre el Apocalipsis de San Juan el teólogo] (Nueva York, 1966), 197.

Grandes y maravillosas son tus obras,
Señor Dios Todopoderoso;

justos y verdaderos son tus caminos,

Rey de los santos [o naciones...][38]
porque tus juicios se han manifestado (Apoc. 15: 3-4).

Este es el cántico de la iglesia remanente después de su victoria sobre la bestia y su imagen. Su obvia alusión al cántico de la primera liberación, entonado por Moisés y los israelitas a orillas del mar Rojo,[39] convierte la experiencia de Israel en tiempos de Moisés en un tipo de la liberación final de la iglesia por Cristo como su glorioso Antitipo (Éxo. 15: 1-18). El énfasis de la liturgia hímnica de Apocalipsis 15: 2-4 no es el juicio de Dios contra su enemigo, sino la justicia de sus actos redentores.

Alusiones tanto a Egipto como a Babilonia. Una característica importante de las siete plagas postreras es el hecho de que aunque cuatro plagas escatológicas encuentran una llamativa correspondencia en las plagas de *Egipto* (las aguas convertidas en *sangre*, Éxo. 7: 17, 19-21; *úlceras*, Éxo. 9: 8-11; *tinieblas*, Éxo. 10: 21-23), las plagas sexta y séptima —el secamiento del gran río Éufrates y la caída de Babilonia (Apoc. 16: 12, 19)— provienen obviamente de la caída de la antigua *Babilonia* (Isa. 44-47; Jer. 50-51). Es preciso que la exégesis de las siete plagas postreras desarrolle esta estructura en detalle.

El propósito del anuncio de la caída de la Babilonia apocalíptica está claro (Apoc. 14: 8): Dios llama a su pueblo para que emprenda *ahora* un éxodo real desde Babilonia, considerando los inminentes juicios retributivos que se van a derramar sobre ella (18: 4-6). Las plagas del Apocalipsis combinan los juicios tipológicos e históricos contra Egipto y contra Babilonia para dar garantías a la iglesia remanente, más allá de toda duda, sobre la certidumbre del venidero juicio divino contra la "Babilonia" y el "Egipto" escatológicos.

Así, Cristo consuela a su pueblo, que está firme en la crisis final, porque su éxodo futuro de la casa de servidumbre a la nueva Jerusalén está garantizado de forma inquebrantable por el mismo Dios

38. La lectura ἐθνῶν [*ethnōn*], "naciones" cuenta con los mismos apoyos que αἰῶνων [*aiōnōn*], "siglos", pero «encaja mejor en el contexto (vers. 4)» (B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek NT*, 753).
39. Véase R. H. Mounce, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis] (Grand Rapids, 1977), 286-87.

fiel del pacto que provocó los éxodos de Israel desde Egipto y Babilonia. Esta perspectiva tipológica de la historia del AT proporciona el significado y el mensaje teológicos de las plagas postreras: el éxodo cósmico universal del pueblo del nuevo pacto. Así, esta luz tipológica requiere una aplicación a Cristo y su iglesia de los símbolos y la iconografía del AT.[40]

Apocalipsis 16: Correlaciones con el contexto

El análisis de la composición literaria, así como el del tema teológico del Apocalipsis, es importante, porque su estructura y su perspectiva teológica mantienen una estrecha relación mutua y forman un conjunto orgánico. La estructura numérica domina la composición. Por lo general, se coincide en que el número 7 es el principio organizador del libro.

Colin Brown discierne «siete visiones paralelas pero acumulativas de la historia que culminan en la visión de la nueva Jerusalén, que se corresponden con los siete días de la creación de Gén. 1».[41] Otros dividen el Apocalipsis en seis partes principales que, a su vez, consisten a menudo en siete porciones menores.[42] La unidad del Apocalipsis — incluyendo el prefacio (1: 1-3) y el epílogo (22: 6-21)— se expresa de una forma significativa mediante una séptuple "bienaventuranza".[43]

Tres esquemas recientes de la composición estructural del Apocalipsis son los ofrecidos por K. A. Strand, en *Interpreting the Book of Revelation*[44] [Interpretación del libro de Apocalipsis]; A. Yarbro Collins,

40. Para un análisis detallado de esta hermenéutica, véase LaRondelle, *Prophecy in Scripture*, caps. 4 y 5.
41. En Colin Brown, ed., *The New International Dictionary of the New Testament Theology* [Nuevo diccionario internacional de la teología del Nuevo Testamento], 3 tomos (Grand Rapids, 1978), 2: 931 (trad. con adiciones y correcciones de Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenard, eds., *Theologisches Begriffslexicon zum Neuen Testament* alemán).
42. E. Lohse, *Das Neue Testament Deutsch* [El Nuevo Testamento alemán] 11 (Gotinga, 1971): 8-9; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], HNT, 16 (Tubinga, 1953): 185; M. C. Tenney, *Interpreting Revelation* [La interpretación del Apocalipsis], 3ª impresión (Grand Rapids, 1973), 38.
43. Apoc. 1: 3; 14: 13; 16: 15; 19: 9; 20: 6; 22: 7, 14.
44. (Ann Arbor, Míchigan, 1976), esquemas en 51-52.

en *The Combat Myth in the Book of Revelation*[45] [El mito del combate en el libro de Apocalipsis]; y E. Schüssler Fiorenza, en "Composition and Structure of the Book of Revelation"[46] [Composición y estructura del libro de Apocalipsis]. Para nuestros fines, nos limitaremos al marco básico de Apocalipsis 16 en su contexto inmediato.

Aceptamos el esquema provisional de K. Strand (ver el capítulo 5) que en el Apocalipsis discierne dos grandes partes, relacionadas entre sí por un paralelismo temático claramente demostrable: una parte fundamentalmente *histórica* (1: 12 – 14: 20) y una parte *futura escatológica* (15: 1 – 22: 5). Esto clasifica Apocalipsis 16 como el juicio venidero contra una Babilonia mundial que está en rebelión contra Dios y en guerra contra sus santos (16: 1, 5-6).

El relato de Apocalipsis 16 mantiene una relación estructural con el capítulo 15 precedente, en el que se revela que el *origen* de las siete plagas se encuentra en el templo celestial, en «el tabernáculo del testimonio» (15: 5-8), *otro tema del éxodo*.[47] Las plagas constituyen incluso la sustancia de la advertencia del mensaje del tercer ángel en el capítulo 14 (14: 9-10):

> Los seguía un tercer ángel que clamaba a grandes voces: «Si alguien adora a la bestia y a su imagen, y se deja poner en la frente o en la mano la marca de la bestia, beberá también el vino del furor de Dios, que en la copa de su ira está puro, no diluido. Será atormentado con fuego y azufre, en presencia de los santos ángeles y del Cordero».

Esta advertencia identifica la ira de Dios con la ira del Cordero. Apocalipsis 16 presenta esta ira del Cordero como las siete plagas postreras.

Apocalipsis 16 también está unido estructuralmente con los subsiguientes capítulos 17: 1 – 19: 10. Estos desempeñan el papel de *discursos explicativos* subordinados con respecto a Apocalipsis 16. Han recibido la denominación de "Apéndice de Babilonia" (Collins) o "interludio añadido" a Apocalipsis 16 (Fiorenza).[48]

---

45. Harvard Diss. in Rel. (Tesis de Harvard sobre religión) nº 9 (Missoula, MT, 1976), esquema en 41.
46. *CBQ* 39 (1977): 344-66, esquemas en 363-64.
47. *Cf.* Éxo. 31: 18; 38: 21; Núm. 1: 50.
48. Collins, *The Combat Myth*, 32; Fiorenza, "Composition", 31, dice que Apoc. 17: 1 – 19: 10 es «un interludio añadido al septeto de las copas». El

Además, es importante observar que existe un paralelismo antitético entre las explicaciones angélicas del juicio de *Babilonia, la ramera* (17: 1 – 19: 10) y el descenso desde el cielo de la *santa ciudad, Jerusalén, la esposa del Cordero* (21: 9 – 22: 5).[49] Resulta significativo que cada discurso explicativo es dado por uno de los ángeles que porta las copas (de Apocalipsis 16):

> Uno de los siete ángeles que tenían las siete copas se me acercó y me dijo: «Ven, y te mostraré el castigo de la gran prostituta que está sentada sobre muchas aguas». (17: 1)

> Se acercó uno de los siete ángeles que tenían las siete copas llenas con las últimas siete plagas. Me habló así: «Ven, que te voy a presentar a la novia, la esposa del Cordero». (21: 9)

Estos dos indicadores (17: 1; 21: 9) se correlacionan específicamente con la *culminación* de las plagas de Apocalipsis 16. Babilonia desempeña fundamentalmente la función de ser la antítesis de la nueva Jerusalén. La desaparición de la actual creación (16: 20) prepara la presentación de una nueva creación (21: 1). La correlación de los pasajes de Apocalipsis 16: 17-21 y 19: 11-21 es una correlación de desarrollo y clarificación progresivos de las plagas postreras.

Por lo tanto, el relato de la séptima plaga debe interpretarse por medio de la sección de Apocalipsis 19: 11 – 21: 8, objeto de la correlación, con su doble temática de retribución y recompensa. La correlación halla expresión en la séptima plaga con la voz divina proveniente del trono: «¡Se acabó!» (16: 17), cuando la ira de Dios destruye a Babilonia, y vuelve a presentarla la misma voz procedente del trono cuando ha descendido a la tierra la nueva Jerusalén: «Ya todo está hecho» (21: 6).

Estas correlaciones estructurales de Apocalipsis 16 con los discursos explicativos y los relatos de juicio de los capítulos siguientes forman el marco literario de las postreras plagas. Debieran ejercer una función definitoria en la interpretación de esas plagas. Es menester que interpretemos cada plaga tomando en consideración la serie

---

Comentario bíblico adventista del séptimo día también interpreta Apoc. 17 como una elaboración clarificadora de las plagas sexta y séptima de Apoc. 16 (7: 862-63).

49. C. H. Giblin, "Structural and Thematic Correlations in the Theology of Revelation 16-22" [Correlaciones estructurales y temáticas en la teología de Apocalipsis 16-22], *Bib* 55 (1974): 487-504.

completa, y a la serie tomando en consideración su contexto literario inmediato. La unidad temática de la vindicación de Cristo y de su pueblo del nuevo pacto en Apocalipsis 12-22 apunta a la armonía y la continuidad de la teología del Apocalipsis con respecto a la teología del AT.

Las plagas sexta y séptima, explicadas por Apocalipsis 17-19

El nuevo elemento de Apocalipsis 17 es la revelación de una distinción formal dentro de la propia Babilonia: Babilonia se sienta como una (ciudad) ramera «sobre muchas aguas»[50] con la que los reyes de la tierra cometen adulterio, e intoxica a los habitantes de la tierra con el vino de sus adulterios (17: 1-2). En la escena que sigue, se presenta a la mujer Babilonia sentada sobre una bestia escarlata, cubierta de nombres blasfemos y dotada de siete cabezas y diez cuernos. En su mano sostiene una copa de oro llena de abominaciones, mientras está ebria de la sangre de los santos, de quienes tenían el testimonio de Jesús (17: 3-6; *cf.* 18: 24).

La distinción principal dentro de Babilonia se establece entre la ciudad y las aguas, entre Babilonia y el Éufrates, entre la ramera y la bestia de diez cuernos. O, expresando la cuestión sin terminología simbólica, la distinción se establece entre los dirigentes religiosos y los poderes políticos de Babilonia. La esencia de la interpretación angélica (17: 8-18) del juicio divino contra Babilonia es la soberanía victoriosa de Dios, quien permitirá la destrucción *mutua* de las dos partes constitutivas de Babilonia: la bestia Babilonia destruirá a la ramera Babilonia.

> Los diez cuernos y la bestia que has visto le cobrarán odio a la prostituta. Causarán su ruina y la dejarán desnuda; devorarán su cuerpo y la destruirán con fuego. (17: 16)

Este discurso angélico de Apocalipsis 17: 8-18 es la clave no solo de la unidad estructural y temática de los capítulos 16 y 17 (el juicio de Babilonia, plagas 6 y 7), sino también de la interpretación teológica del Armagedón y de la desecación de las aguas del Éufrates de Babilonia, de la caída de Babilonia, y de la llegada de los reyes del Oriente cósmico. El *Comentario bíblico adventista del séptimo día* afirma la unidad temática de Apocalipsis 16-19 en su comentario sobre Apocalipsis 17: 1:

50. Perspectiva tipológica basada en Jer. 51: 13.

La carrera criminal de Babilonia llegará a su culminación durante la sexta plaga (ver com. cap. 16: 12-16), mientras que la sentencia que se decreta, se ejecutará durante la séptima plaga (ver com. cap. 16: 17-19; 17: 13-17; 18: 4,8; 19: 2). Por lo tanto, la primera parte se relaciona más particularmente con los acontecimientos de la sexta plaga, y la segunda parte con los de la séptima. De modo que el cap. 17 es un bosquejo de la crisis final, cuando Satanás dedicará su esfuerzo supremo a la aniquilación del pueblo de Dios (cf. cap. 12: 17), cuando todos los poderes de la tierra se pondrán en orden de batalla contra él (*cf.* CS 692). Dios permitirá que Satanás y sus aliados lleven adelante su plan de aniquilar a los santos y lleguen hasta el punto de casi tener éxito en su empeño; pero cuando llegue el momento de dar el golpe final, Dios intervendrá para librar a su pueblo. Las huestes del mal, que son detenidas en el mismo acto de intentar matar a los santos, quedarán sin excusa delante del tribunal de justicia divina (ver Dan. 12: 1; *cf.* PE 282-285; CS 693-694; NB 128-129).[51]

Har-Magedón: La guerra final de la Biblia

La subsección de Apocalipsis 16: 13-18 —en el marco de las plagas sexta y séptima— desarrolla el tema, introducido previamente, de la guerra cósmica, universal, de un mundo demoniacamente unido en rebelión contra Dios, Cristo y su pueblo del pacto.[52] Esta temática bélica se desarrolla más en Apocalipsis 17: 12-14 y 19: 11-21, donde se presenta a Cristo como el guerrero divino que viene del cielo para hacer la guerra en nombre de su amenazado pueblo del pacto, su remanente fiel. Librará a sus miembros de su enemigo escatológico, la trinidad satánica: la serpiente-dragón y sus dos aliados: la bestia y el falso profeta.[53]

51. *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 862-63.
52. Apoc. 1: 7; 6: 15-17; 13: 15-17; 14: 17-20.
53. Apoc. 16: 13; 17: 14; 19: 19-20. Véase M. Rissi, *The Future of the World. An Exegetical Study of Rev. 19,11 – 22,15* [El futuro del mundo. Estudio exegético de Apoc. 19: 11 – 22: 15], SBT, Sec. Ser., 23 (Naperville, Illinois, 1966), 18-20 (sobre Apoc. 19: 11-21), quien afirma: «Un rasgo decisivo en esta imagen de la parusía es que Juan nunca abandona su concepción cristológica. Para él, hay solo *una batalla* y una victoria de Cristo, que ya está en el pasado. [...] Dado que el asunto ya se ha decidido con la muerte de Jesús, la guerra escatológica, para la que se preparan los enemigos de Dios, no tendrá lugar» (págs. 26-27).

Es preciso establecer firmemente dos principios básicos de peso hermenéutico antes de aventurar ninguna aplicación histórica definida de Har-Magedón, denominado popularmente Armagedón.

1. Es necesario interpretar esa guerra apocalíptica en consonancia con su clarificación progresiva dentro del libro de Apocalipsis. En otras palabras, la guerra de "Armagedón" debe exponerse por medio de su propio contexto bíblico escatológico para que su tema se adapte armoniosa y orgánicamente dentro de la estructura cristocéntrica del Apocalipsis.
2. Es preciso interpretar el tema de la guerra apocalíptica en armonía fundamental con la revelación del AT de la guerra final como su raíz principal básica, en consonancia con la teología bíblica del canon global de las Sagradas Escrituras.

Ambas aproximaciones —a través de su contexto neotestamentario inmediato y por medio de su contexto veterotestamentario raíz— interpretan la guerra de Har-Magedón, en principio, como una guerra político-religiosa de dimensiones cósmicas y universales contra Dios, su Cristo y su fiel pueblo remanente. Esta aproximación contextual salvaguarda la unidad temática de la escatología bíblica. No autoriza una aplicación secundaria de la guerra apocalíptica a ninguna guerra secular política, ni siquiera a una guerra antisemita. El enfoque cristocéntrico de la guerra apocalíptica contra Dios entra en conflicto fundamental con el planteamiento veterotestamentario del Próximo Oriente. La guerra de Har-Magedón de Apocalipsis 12-19 está inexorablemente subordinada a la hermenéutica del evangelio y, por lo tanto, debe verse y definirse en términos de Cristo y de su pueblo escatológico.

En el NT, los términos y las imágenes del Antiguo Testamento (Israel, Babilonia, el monte Sion, etc.) se aplican sin su literalidad étnica y geográfica. El tema de la guerra de Har-Magedón merece un análisis especial realizado desde sus perspectivas tipológicas veterotestamentarias y apocalípticas.

Por último, es importante destacar un aspecto de esta guerra escatológica. Podemos expresarla en forma de pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de la participación de los santos del nuevo pacto en la guerra apocalíptica? Respuesta: En el Apocalipsis, los santos están espiritualmente activos en la guerra contra las fuerzas de las tinieblas:

«Ellos lo han vencido [a Satanás] por medio de la sangre del Cordero y por el mensaje del cual dieron testimonio; no valoraron tanto su vida como para evitar la muerte» (12: 11).

Se advierte explícitamente a la iglesia para que rechace toda acción militar o cualquier resistencia revolucionaria (13: 10; *cf.* Mat. 26: 52) y se le pide que adopte un papel pasivo en el futuro conflicto escatológico, hasta el extremo del martirio.[54] Los santos participarán de la victoria de Cristo, no en su batalla (17: 14).[55]

Pese a lo terribles que serán, las siete plagas postreras contienen un mensaje consolador y tranquilizador para el pueblo de Dios. El Libertador divino, que rescató al antiguo Israel de Egipto y Babilonia, volverá a intervenir. Librará a su pueblo remanente del nuevo pacto del Egipto y la Babilonia apocalípticos mundiales y lo llevará a la nueva Jerusalén que está en lo alto.

54. Apoc. 2: 10, 13; 3: 10-11; 6: 9-11; 20: 4. Véase la presentación en A. Y. Collins, "The Political Perspective of the Revelation of John" [Perspectiva política del Apocalipsis de Juan], *JBL* 96 (1977): 241-56, especialmente 246-49.

55. *Cf.* W. Klassen, "Vengeance in the Apocalypse of John" [La venganza en el Apocalipsis de Juan], *CBQ* 28 (1966): 300-311; A. Y. Collins, "The Political Perspective", 247-48.

Capítulo IV

Babilonia, imperio anticristiano

Hans K. LaRondelle

Sinopsis editorial. Es popular entre los eruditos católicos romanos y también entre los protestantes el punto de vista de que la ramera babilónica (Apoc. 17) simboliza a la antigua ciudad de Roma, asentada sobre siete colinas literales y gobernada por siete dinastías destacadas de emperadores romanos entre Augusto y Domiciano. Algunos han intentado combinar la posición preterista con un cumplimiento futurista, de modo que la ramera/bestia babilónica pueda tener una aplicación en el siglo I y otra escatológica.

Sin embargo, ninguno de los dos puntos de vista está en armonía con los datos proféticos del marco bíblico. La posición preterista/histórico-crítica no logra dar cuenta de todas las características descritas de las bestias de Apocalipsis 13 y 17, relacionadas entre sí. En realidad, Apocalipsis 12-13 constituye el fundamento bíblico para identificar el símbolo de la ramera/la bestia. La Babilonia de Apocalipsis 17 no es una entidad política, sino religiosa. La Babilonia del NT desempeñará un papel fundamental en los acontecimientos finales que lleven a las siete plagas postreras y al Armagedón.

El segundo punto de vista, un futurismo "moderado", ignora el hecho de que Daniel es el principal modelo profético del libro de Apocalipsis. En la subestructura del Apocalipsis se plasma el estilo señero de Daniel de un *continuo* o una historia —una perspectiva histórica *continua* que culmina en los acontecimientos del tiempo del fin—. No se presentan huecos en la historia cristiana entre su marco inicial y su culminación escatológica en la restauración del eterno reino de Dios.

El autor demuestra su tesis presentando con detalle los estrechos vínculos entre la bestia del mar (Apoc. 13) y el cuerno pequeño (Dan. 7). Las dos profecías identifican al mismo poder anticristiano. A su vez, Apocalipsis 12-13 constituye la base contextual inmediata para

identificar a la ramera babilónica. Los vínculos tipológicos entre la ramera neotestamentaria (Apoc. 17) y la prostitución del antiguo Israel en el AT indican que la ramera babilónica no se usa como símbolo de la Roma política, sino de una apostasía cristiana predicha que se desarrollaría dentro de la iglesia, rompería el pacto con Dios, llegaría a ser opresora de los auténticos seguidores de Dios y desempeñaría un papel significativo en los acontecimientos del tiempo del fin.

Para un estudio adicional sobre la configuración de la gran Babilonia escatológica (Apoc. 17-18), se invita al lector a leer el artículo del autor, "Armagedón: Plagas sexta y séptima", capítulo 12 de este volumen.

Esquema del capítulo

I. Reseña de las interpretaciones
II. El contexto del pacto
III. Fundamentos contextuales
IV. La falsa trinidad de Satanás
V. Bibliografía

Reseña de las interpretaciones

Posiciones preteristas/histórico-críticas

Para la mayoría de los exégetas, la ramera Babilonia simboliza la antigua ciudad de Roma, que gobernaba el Imperio romano, representado a su vez por las bestias blasfemas de Apocalipsis 13 y 17. Las siete cabezas de las bestias, que el ángel interpreta que significan «siete colinas sobre las que está sentada esa mujer» y también «siete reyes» (17: 9), se aplican a las colinas literales sobre las que se edificó Roma y a siete dinastías seleccionadas de emperadores romanos entre Augusto y Domiciano.[1]

1. La interpretación de que la Babilonia apocalíptica representara al Imperio romano era común entre los Padres de la iglesia y es común entre los eruditos bíblicos tanto católicos romanos como protestantes.

Un poderoso argumento a favor de Roma es el tiempo presente del verbo 'reinar' en Apocalipsis 17: 18, RV95 (literalmente, "tiene dominio"). «La mujer que has visto es la gran ciudad que reina sobre los reyes de la tierra». De hecho, tanto judíos como cristianos solían llamar a Roma la segunda "Babilonia".[2]

Un representante moderno de este punto de vista preterista es Elisabeth Schüssler Fiorenza. Afirma que el Apocalipsis de Juan es «una interpretación profética de la situación de los cristianos en Asia Menor al final del siglo I».[3] Para ella, el libro de Apocalipsis se centra exclusivamente en el conflicto político universal entre la reivindicación de Cristo como *Señor* y la religión civil romana y su culto imperial, que reivindicaban un poder totalitario y honores divinos: El césar es Señor y Dios.[4]

Así, el mensaje básico del Apocalipsis es que los cristianos debemos resistir el totalitarismo idólatra de cualquier potencia mundial opresora, porque todas menoscaban la majestad de Cristo. Esta autora católica romana admite que la idea, por desgracia desde su perspectiva, no ha influido en la «cristiandad establecida» en ningún sentido real.[5] En su opinión, el cristianismo mayoritario ha reducido la salvación escatológica a una liberación puramente espiritual del alma con respecto a este mundo. En consecuencia, las iglesias mayoritarias han aceptado la tesis teológica de los adversarios de Juan: «la adaptación a los actuales poderes gobernantes de la sociedad».[6]

Este punto de vista resulta atractivo por su aplicación religiosa y moral a nuestro tiempo presente. Sin embargo, su dificultad estriba en que el Imperio romano no cumple *todas* las características descritas de las bestias de Apocalipsis 13 y 17. La nueva Babilonia desempeñará un papel fundamental en los acontecimientos *finales*, que llevarán al juicio de las siete plagas postreras y el Armagedón (Apoc. 16) y, por lo tanto, no puede estar restringida al antiguo Imperio romano ni a su culto al emperador.

2. Véase *TWNT*, 514. Referencias específicas son 2 Baruc 11: 1; Or. Sib. 5: 143, 158; 1 Ped. 5: 13; Hipólito, *Cristo y el anticristo*, 36; Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, 16.17; 18.2.23.
3. *The Apocalypse* [El Apocalipsis], Herald Biblical Booklets (Chicago, 1976), 43.
4. *Ibíd.*, 51-59.
5. *Ibíd.*, 60.
6. *Ibíd.*

Combinaciones preteristas/futuristas

Algunos eruditos católicos romanos más antiguos reconocieron estos datos exegéticos. Resolvieron el problema interpretando que Babilonia era la ciudad pagana de Roma en el pasado y, más específicamente, como *una Roma de nuevo pagana en el futuro.*[7] Sin embargo, el futurismo no concuerda tampoco aquí con el alcance temporal de la profecía. Juan el revelador esboza una sucesión ininterrumpida de poderes perseguidores desde la Roma pagana hasta el juicio final, simbolizada por las siete "cabezas" sucesivas de la bestia. El ángel intérprete explicó: «También son siete reyes [o reinos]: cinco han caído, uno está gobernando, el otro no ha llegado todavía; pero cuando llegue, es preciso que dure poco tiempo» (Apoc. 17: 10). Aquí no se sugiere ningún salto temporal.

No obstante, George E. Ladd intentó combinar ambas perspectivas contrapuestas en su esquema de un doble cumplimiento: «Roma fue un precursor histórico del anticristo [...]. La bestia es tanto Roma como el anticristo escatológico y [...] cualquier poder demoníaco que la iglesia pueda experimentar de manos del mundo, ya sea por parte de la Roma del siglo I o de potencias malignas posteriores».[8] Cuando Ladd opta por un método de «mezcla de los métodos preterista y futurista», acepta con ello un gran salto de muchos siglos en la historia de la iglesia. Así, la era cristiana queda en gran medida fuera de la atención del Apocalipsis.

El punto de vista de Ladd sobre un futurismo "moderado" reconoce la validez tanto del centro de atención contemporáneo como del escatológico de la profecía, es decir, de la conocida perspectiva de doble foco de los profetas del AT. Sin embargo, ignora el estilo excepcional de un *continuo* histórico en los esquemas proféticos de Daniel. El método de Ladd hace caso omiso del principal modelo profético del Apocalipsis de Juan: el excepcional patrón de Daniel de una *perspectiva histórica continua* que culmina en los acontecimientos escatológicos del juicio divino y la restauración del reino del Dios de Israel.

---

7. Véanse las afirmaciones de Ribera, Belarmino, Viegas, Malvenda, Cornelio a Lapide, y Manning en L. E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers* [La fe profética de nuestros padres] 2 (Washington, DC, 1948): 486-505; también tomo 3 (1946), 733-37.
8. *A Commentary on the Revelation of John* [Comentario sobre el Apocalipsis de Juan] (Grand Rapids, 1972), 13, 14.

Idealismo teológico

Ernest Lohmeyer defendió una posición extrema. La gran ramera (Apoc. 17) no podía simbolizar a Roma ni a ninguna ciudad histórica, porque todas las ciudades habrían sido destruidas durante la séptima plaga (registrada en Apoc. 16). En consecuencia, la ramera tiene que significar una figura demoníaca, una potencia satánica del mundo apóstata, como en la antigua mitología.[9]

Esta separación entre la Babilonia escatológica y la historia real se basa en la falsa premisa de que el capítulo 17 sigue cronológicamente al capítulo 16. En realidad, Apocalipsis 17-18 son una elaboración adicional de las plagas sexta y séptima. Sobre todo, la interpretación entra en conflicto con el realismo de la tipología bíblica, que siempre mantiene su cumplimiento concreto en la historia de la salvación.

Enfoque literalista

En el extremo opuesto de este idealismo teológico está el literalismo absoluto defendido por algunos dispensacionalistas que esperan la reconstrucción literal de la antigua ciudad de Babilonia, junto con una restauración escatológica de las entidades nacionales de Israel y Judá.[10]

Dado que varios elementos clave de los oráculos veterotestamentarios de perdición contra Babilonia nunca se han cumplido literalmente (Jer. 50, 51), se da por sentado que requieren un cumplimiento absolutamente literal en el tiempo del fin. Este concepto de literalismo carece de un equívoco fundamental en cuanto a la naturaleza de la tipología bíblica, que nunca iguala tipo y antitipo. Por definición, el antitipo expande, intensifica y renueva de manera sorprendente el tipo histórico por medio de su cumplimiento en Cristo y a través de Cristo.[11]

---

9. *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], HNT, 16 (Tubinga, 1953): 138-47.
10. Charles H. Dyer, "The Identity of Babylon in Rev. 17-18" [La identidad de Babilonia en Apoc. 17-18], *BSac* 144/575 (1987): 305-36; 434-49, llega a esta conclusión: «En resumen, se ha demostrado que Jeremías 50-51 está describiendo una destrucción aún futura de la ciudad literal de Babilonia [...]. La Babilonia de Apocalipsis 17-18 es la futura ciudad de Babilonia sobre el Éufrates, reconstruida» (pág. 449).
11. Véase mi *The Israel of God in Prophecy* [El Israel de Dios en la profecía] (Berrien Springs, Míchigan, 1983), cap. 4. Hasta la *New Scofield Reference*

Un exégeta evangélico del NT llega a la conclusión radical de que Babilonia (Apoc. 17-18) no significa ningún poder político ni religioso, sino que es únicamente una «entidad económica» que oprimirá a todos los hombres mediante un hundimiento comercial internacional.[12] Defiende que, en las Escrituras, el término 'ramera' (πόρνη [*pornē*]) *no* se usa para referirse a una entidad eclesiástica, sino «a ciudades reales [puramente comerciales] similares a la del capítulo 18».[13]

Esta exégesis reduccionista no pondera debidamente el enfoque teológico de las Sagradas Escrituras. Las ciudades de Babilonia, Tiro, Nínive y Jerusalén no fueron rameras fundamentalmente comerciales. Antes bien, fueron apóstatas en su exaltación propia, en su idolatría y en su hostilidad contra Yahveh, su verdad y contra el auténtico pueblo de su pacto.[14]

El enfoque Jerusalén-Babilonia

Josephine Massingberde Ford apoya la tesis de que la ramera Babilonia no representa a Roma, sino a Jerusalén, donde se mataba a los profetas (Mat. 23: 39-39). Defiende esta posición basándose en la suposición de que Apocalipsis 4–22 se escribió fundamentalmente como un apocalipsis judeocristiano *antes* de la caída de Jerusalén en el año 70 d.C.[15]

Resulta básica para esta identificación la afirmación teológica de la autora: «Lo que hace a la esposa es el *pacto*; la ruptura del mismo hace a la adúltera».[16] La nueva Jerusalén de Apocalipsis 21 se convierte, entonces, en lo opuesto a la antigua y contaminada Jerusalén.

Bible (1967) sugiere que la Babilonia de Apoc. 17-18 debiera entenderse como una alusión simbólica a Roma, como una alianza de un imperio político escatológico y una cristiandad eclesiológica apóstata (*NSRB*, 1367-70, sobre Apocalipsis 18: 2).

12. Thomas R. Edgar, "Babylon: Ecclesiastical, Political, o What?" [Babilonia: Eclesiástica, política, ¿o qué?], *JETS* 25/3 (septiembre de 1982): 333-41.
13. *Ibíd.*, 340. Señala que Tiro y Nínive son ciudades comerciales a las que se compara con una ramera en Isa. 23: 17; Nah. 3: 4.
14. Véanse Nah. 1: 2, 7-11, 13-15 para Nínive; Eze. 26: 2; 28: 2 (*cf.* 2 Tes. 2: 4) para Tiro.
15. *Revelation* [Apocalipsis], AB (Garden City, Nueva York, 1978), 3, 4 (del círculo de Juan el Bautista). Se recurre a Apoc. 11: 8.
16. *Ibíd.*, 285-86, ofrece cinco razones para la identificación de Babilonia con la infiel Jerusalén en consonancia con la teología de Qumrán (la cursiva de la cita es nuestra).

Ford ve en el nombre "Babilonia", inscrito en la frente de la ramera, un símbolo irónico del lascivo sacerdocio de Jerusalén, cuyo sumo sacerdote llevaba el nombre de Yahveh en la frente (Éxo. 28: 36-38). Por lo tanto, la ramera es una "sacerdotisa ramera" (*cf.* Eze. 16: 32-43). La autora se explaya: «Lo que podemos tener en la imagen de la adúltera es una parodia del sumo sacerdote el Día de la Expiación llevando puesta vestimentas especialmente reservadas para la ocasión y sosteniendo la ofrenda de la libación».[17]

El atractivo de esta original interpretación está en la continuidad que presenta del marco del pacto del AT; en particular, su referencia al día ritual del juicio. Su debilidad está en su desmentido implícito del carácter cristocéntrico fundamental del Apocalipsis de Juan. La aplicación a Jerusalén sigue orientada al pueblo de Dios del antiguo pacto, en vez de al pueblo del nuevo pacto, la iglesia de Jesucristo, tal como se recalca en Apocalipsis 1-3.[18] Además, ¿cómo podemos concebir que esta ramera Jerusalén se "siente" o "adquiera soberanía"[19] sobre la Roma imperial (la bestia)?

Enfoque simbólico-universal

Algunos exégetas evangélicos han optado por la interpretación *simbólico-universal* de la Babilonia apocalíptica. Los símbolos del Apocalipsis se toman como un lenguaje gráfico para expresar una realidad intemporal y universal que tiene muchos homólogos históricos. Según explica Paul S. Minear, «Babilonia abarca más de un imperio o de una cultura. Está más definida por las idolatrías dominantes que por límites geográficos o temporales».[20] En consecuencia, Jerusalén y Roma son únicamente algunas de las múltiples manifestaciones de Babilonia en la historia.[21] Por lo tanto, este punto de vista puede ser adoptado perfectamente por los intérpretes preteristas que busquen una relevancia intemporal para la apocalíptica bíblica.

Adela Y. Collins estima que «las probables expectativas de Juan [un Nerón redivivo procedente de Oriente para conquistar Roma] en referencia a sucesos históricos no se cumplieron». Esta autora

17. *Ibíd.*, 288.
18. J. M. Ford considera que Apoc. 1-3 y 22: 16ª, 20b, 21 como adiciones posteriores por un discípulo judeocristiano de Juan el Bautista. *Ibíd.*, 3
19. Según explica J. M. Ford Apoc. 17: 1 (καθημένης [*kathēmenes*]); *ibíd.*, 277.
20. "Babylon" [Babilonia], *IDB* 1: 338.
21. A. Johnson, *ExpBC* 12: 563.

discierne, no obstante, en la culminación de Apocalipsis 17 (que predice la destrucción de la ramera por la bestia y los diez cuernos), *una lección moral*, que es válida para situaciones históricas similares: el ansia de poder «no une; divide».[22]

Paul Althaus, más que otros, ha combinado la aplicación preterista del Apocalipsis al Imperio romano con la *actualización* perpetua de la lucha entre Cristo y Satanás en los acontecimientos históricos.[23] Para él, las actualizaciones históricas de la profecía (por ejemplo, en Roma y Nerón, o en el papado medieval) son únicamente plasmaciones temporales *típicas* del conflicto esencialmente espiritual de las edades. Por lo tanto, establece una nítida distinción entre la *predicción* del profeta en cuanto a acontecimientos históricos no esenciales y su *mensaje religioso* básico sobre la voluntad redentora de Dios.

La iglesia debería buscar constantemente al anticristo como realidad en el presente o considerarlo una amenazante posibilidad en su futuro inmediato.[24] Toda rivalidad con Cristo, todo esfuerzo por suplantarlo o usurpar su autoridad es la anticristiandad.[25]

Así, según Althaus, diversos fenómenos de la historia de la iglesia fueron identificados con justicia en su momento como el anticristo: la idea tardomedieval del papado, el movimiento del evangelio social con su expectativa del milenio, el mesianismo del comunismo marxista, el nacionalismo que se endiosa a sí mismo. «Pero la iglesia debería considerar antes de nada la permanente posibilidad de que ella misma se vuelva anticristiana».[26]

En su opinión, la interpretación de los reformadores en el sentido de que el papado era el anticristo no debe ser objeto de dogmatismo hasta convertirla en un credo ortodoxo intemporal. Tal declaración de fe únicamente puede ser genuina y responsable «si la batalla contra Roma tiene hoy la misma gravedad y la misma actualidad que

22. *The Apocalypse* [El Apocalipsis], 3ª impresión (Wilmington, Delaware, 1983), 122.
23. *Die Letzten Dinge* [Las últimas cosas] (Gütersloh, 1957), 264-70.
24. *Ibíd.*, 283.
25. *Ibíd.*, 284, «Gegensatz gegen ihn in der Form der Ähnlichkeit mit ihm, der "Stellvertretung Christi"», es decir, «en oposición a él [el cristianismo] en la modalidad de similitud con él, la "vicaría de Cristo"».
26. *Ibíd.*, 284-85.

tuvo para Lutero, es decir, si en este frente se requiere de nosotros la decisión entre fe e incredulidad, entre obediencia y desobediencia a la verdad del evangelio».[27]

Aunque Althaus recalca momentos de verdad genuinamente bíblicos, su método teológico de actualizar el mensaje profético no hace plena justicia al aspecto del desarrollo histórico *continuo* de la apostasía, según se presenta en la serie apocalíptica esquemática de Daniel y el Apocalipsis.

El contexto del pacto

El Apocalipsis sitúa a la nueva Babilonia en el contexto del nuevo pacto. Ello es así por el Apocalipsis es un todo unificado, centrado en Cristo como Rey y en su iglesia como el nuevo Israel (Apoc. 1: 5, 6). Aceptar a Jesús como el verdadero Cordero y como Sumo Sacerdote significa abandonar la vieja Jerusalén y la sinagoga como centros rituales (Apoc. 2: 9; 3: 9), para andar en la luz del templo del nuevo pacto en el cielo (Apoc. 1: 10-12; 11: 19).

Se reconoce ahora que la estructura literaria de los mensajes de Cristo a las siete iglesias (Apoc. 2-3) es la de un pacto bíblico.[28] Recuerda a la iglesia universal que Cristo es su Señor, quien otorga a la vez bendiciones contractuales a sus fieles y maldiciones contractuales a los falsos profetas y a los apóstatas impenitentes. La iglesia vive en una comunión de pacto con el mismo Dios al que adoraba Israel: «Observa más bien la bondad *y* la severidad de Dios» (Rom. 11: 22, NVI).

El propósito del libro de Apocalipsis no es gratificar la curiosidad humana haciendo de almanaque político del futuro. Antes bien, su propósito es instar a la iglesia a que permanezca fiel al eterno evangelio de Dios (Apoc. 14: 6, 7) en su confrontación final con el anticristo como falso mesías y con sus rituales religiosos falsificados (Apoc. 13: 11-17).[29]

---

27. *Ibíd.*, 285.
28. Véanse K. A. Strand, "A Further Note on the Covenantal Form in the Book of Revelation" [Nota adicional sobre la forma contractual en el libro de Apocalipsis], en *AUSS* 21/3 (1983): 251-64; W. Shea, "The Covenantal Form of the Letters to the Seven Churches" [La forma contractual de las cartas a las siete iglesias], *AUSS* 21/1 (1983): 71-84.
29. *Cf.* H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], HNT, 16a (Tubinga, 1974): 219.

Si la iglesia, en su estructura eclesiástica y en su culto, se vuelve una iglesia apóstata y falsa, se convertirá en una iglesia ramera como la antigua Jerusalén. Como tal, recibirá en último término la ira del pacto de Dios, la ira del Cordero (Apoc. 6: 16). Sin embargo, Cristo siempre sostendrá y protegerá a su pueblo remanente *fiel* (Apoc. 12: 17; 14: 12), descrito simbólicamente como "vírgenes" que no han cedido a la idolatría (Apoc. 14: 4).

En el Apocalipsis de Juan, todas las promesas y las amenazas del AT se transforman en bendiciones y maldiciones de Jesucristo.[30] El Apocalipsis es el libro contractual de Cristo para su iglesia, en el que la alerta del engaño religioso y de las herejías teológicas dentro de la iglesia, y en el que la incita a ser fiel a su pacto. Por lo tanto, podemos considerar que el Apocalipsis es «la enseñanza más profunda y conmovedora sobre doctrina y discipulado cristianos hallada en parte alguna de las Sagradas Escrituras».[31]

En el Apocalipsis, Babilonia está compuesta teológicamente como el anticristo, archienemigo de los fieles seguidores de Cristo (Apoc. 17: 6). Sin embargo, el marco del pacto es el punto básico de orientación para comprender la nueva Babilonia. Según lo ha expresado G. R. Beasley-Murray, «la sustancia del Apocalipsis coincide con la de la profecía del Antiguo Testamento, pero transportada a una clave determinada por el nuevo pacto».[32]

El lenguaje simbólico de Babilonia como la gran "ramera" de Apocalipsis 17 es *lenguaje contractual* que retiene el marco del pacto de los profetas del AT. El profeta Zacarías había presentado la «maldad» *de Israel* como una mujer babilonia escondida (Zac. 5: 5-11). Isaías, Oseas, Jeremías y, especialmente, Ezequiel[33] describieron al Israel apóstata y a Jerusalén *como la esposa de Yahveh*, que en, en la época de esos profetas, se había convertido en la mayor prostituta de la tierra. No escaparía de su juicio, la ira del pacto de Dios.

El modelo de Jezabel. Un ejemplo llamativo es la manera en la que Jeremías describió a la infiel Jerusalén de sus propios días: una ra-

30. *Cf.* Elena G. de White, *Los hechos de los apóstoles* (Miami, 2008), 435: «En el Apocalipsis todos los libros de la Biblia se encuentran y terminan».
31. A. Johnson, en *ExpBC* 12: 39.
32. "Revelation" [Apocalipsis], *The New Century Bible Commentary* (Grand Rapids, 1983), 261.
33. Isa. 1: 21; Ose. 2: 2, 4; Jer. 3: 1-3, 8, 9; Eze. 16: 15-34.

mera, adornada y pintada como Jezabel para seducir al enemigo que se aproxima, pero que, pese a todo, sería devastada por sus antiguos amantes:

> ¿Qué piensas hacer, ciudad devastada?
> ¿Para qué te vistes de púrpura?
> ¿Para qué te pones joyas de oro?
> ¿Para qué te maquillas los ojos?
>
> En vano te embelleces,
> pues tus amantes te desprecian;
> solo buscan tu muerte. (Jer. 4: 30, NVI)

No ha escapado a la atención de algunos traductores y exégetas[34] de la Biblia que, según parece, Jeremías y Ezequiel tomaron a *Jezabel* como modelo de su caracterización religiosa de una Jerusalén que había abandonado el pacto de Yahveh (véanse 2 Rey. 9: 30; Eze. 23: 40). La reina Jezabel fue responsable de la persecución y el asesinato de los profetas de Dios (1 Rey. 18: 4; 19: 2; 21: 15), y el Señor envió a Jehú «para que yo vengue la sangre de mis siervos los profetas [...], derramada por la mano de Jezabel» (2 Rey. 9: 7).

Sin embargo, es de importancia decisiva el hecho de que Jesús confirmara el modelo teológico de que el *pueblo del pacto* pudiera entregarse a derramar la sangre de sus propios profetas y de sus santos. Llamó a los fariseos de sus días «descendientes de los que asesinaron a los profetas», y a Jerusalén la ciudad que mataba a los profetas y apedreaba a los que le eran enviados (Mat. 23: 31, 37, NVI). También pronunció este juicio: «Así recaerá sobre ustedes la culpa de toda la sangre justa que ha sido derramada sobre la tierra» (Mat. 23: 35, NVI; *cf.* Luc. 11: 50). Como antaño hiciera Jeremías, anunció: «La casa de ustedes va a quedar abandonada» (Mat. 23: 38, NVI;[35] *cf.* Jer. 4: 30a; 22: 5). Cristo lo resumió con su exclamación: «No puede ser que muera un profeta fuera de Jerusalén» (Luc. 13: 33, NVI). Así, la teología del pacto de Jesús arroja luz sobre el significado de la caída de la ciudad ramera, Babilonia, en Apocalipsis 17-19.

---

34. NASB, NKJV, *Comentario bíblico San Jerónimo.*
35. El término ἔρημος [*erēmos*] (desierta) debería retenerse, no borrarse como hacen algunos manuscritos; véase B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* [Comentario textual sobre el Nuevo Testamento griego] (Londres, 1975), 61.

La clave hermenéutica para comprender el lenguaje contractual del Apocalipsis de Juan está en discernir su perspectiva tipológica cristiana, tal como la estableció Cristo cuando habló contra "Jerusalén" y su sangrienta apostasía del pacto.[36]

En Apocalipsis 17-19 se representa a Babilonia como la "reina" escatológica Jezabel,[37] ebria de la sangre de los santos cristianos (17: 4, 6; 18: 7; *cf.* 18: 24; 19: 2). Antes, el Cristo resucitado había identificado a Jezabel con las enseñanzas engañosa y el falso culto que surgió *dentro* de la iglesia de Tiatira (Apoc. 2: 20). Así, Cristo apunta con su dedo a una *iglesia infiel*, no al Imperio romano.

Si el relato veterotestamentario de la *reina Jezabel* y su cruel gobierno religioso sobre el reino septentrional de Israel recibe significación tipológica en el libro de Apocalipsis (2: 20-23; 17-3-6; 19: 2), puede considerarse que la importancia tipológica del relato paralelo de la *reina Atalía*, quien había usurpado el trono de Jerusalén y asesinado a todos los legítimos herederos del trono de David, no es menor.[38] Como Jezabel en el norte, Atalía —hija de Jezabel y esposa de Joram, rey de Jerusalén— había introducido en Jerusalén el culto a Baal, incluyendo su falso culto en el templo y su falso sacerdocio (2 Rey. 11: 1-20; 2 Crón. 22: 10 – 23: 21).

Un solo heredero de la casa de David había escapado a la masacre, el niño Joás, que había sido escondido a buen recaudo en las dependencias de los sacerdotes en el templo del Señor.[39] Tras seis años, el fiel sumo sacerdote, con la ayuda de los guardias del templo, restauró la monarquía davídica ejecutando a Atalía (2 Crón. 23: 11-15). Entonces, el pueblo de la tierra renovó su pacto con Yahveh y destruyó el templo de Baal, a sus sacerdotes y sus ídolos (2 Crón. 23: 16, 17).

---

36. *Cf.* L. A. Vos, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse* [Las tradiciones sinópticas en el Apocalipsis] (Kampen, 1965), 225-26. Deseo expresar mi gratitud en especial a C. Vanderwaal, *Hal Lindsey and Biblical Prophecy* [Hal Lindsey y la profecía bíblica] (St. Catherines, Ontario, 1978), 126-39.
37. G. B. Caird, "The Revelation of St. John" [El Apocalipsis de San Juan], *Harper's NT Commentary* (1966), 213: «Por lo tanto, es posible que Jezabel fuera la reina que posaba para el retrato que ahora pinta» (sobre Apoc. 17: 2).
38. E. J. Bruns (véase la nota 40) ha reconocido la correspondencia temática entre Atalía y la ramera Babilonia de Apocalipsis 17.
39. A. Farrar, *The Rev. of St. John* [El Apocalipsis de San Juan] (Oxford, 1964), 141, reconoce una correspondencia temática entre Joás y Atalía, por una parte, y el niño mesiánico y la serpiente de Apoc. 12, por otra.

Aquí podemos observar cómo Dios permitió que la apostasía religiosa se implantara *dentro* de su antiguo pueblo del pacto a tal escala y con tal imposición política que parecía que la religión apóstata había triunfado completamente en Israel. No obstante, Dios había mantenido con vida a un remanente fiel dentro del Israel apóstata. En la providencia de Dios, su verdad y su reino salieron victoriosos en aquella época, sumamente crítica, de la historia de Israel.

El Apocalipsis contempla la experiencia de Israel como una manifestación de la guerra entre la serpiente y la descendencia de la mujer, anunciada en Génesis 3: 15 (véase Apoc. 12: 1-4). Sin embargo, tras la entronización del Mesías como rey celestial, la guerra de la serpiente contra la mujer y su descendencia no hace sino intensificarse.

La Babilonia espiritual: una nueva ramera. El drama profético de Apocalipsis 12 y 17, en el que la "ramera" (Babilonia) persigue y asesina a los hijos de la mujer pura (el Israel de Dios, Apoc. 12: 17; 17: 6), sugiere una repetición básica de la historia de Jezabel y de su hija Atalía para el pueblo del nuevo pacto de Dios, la iglesia. Que Apocalipsis 17 presente a la nueva Babilonia como una archiprostituta perseguidora, característica no encontrada en la presentación de Jeremías, indica más aún la intención de Juan de diseñar, en Apocalipsis 12 y 17, una antítesis exacta entre dos cuerpos básicamente religiosos. E. J. Bruns describe el contraste así:[40]

> La mujer del capítulo 12 está encinta de un hijo a quien da a luz; la mujer del capítulo 17 sostiene una copa llena de la sangre de la descendencia de la otra mujer; además, no es una madre, sino una prostituta. Por último, la mujer del capítulo 12 es rescatada y resguardada del peligro, mientras que la mujer del capítulo 17 es destruida.

Resulta esencial el hecho de que Jezabel y Atalía impusieron su apostasía religiosa a Israel por su poder político *dentro* de Israel. La nueva Babilonia, como la antigua Jerusalén, representa un poder religioso apóstata que se ha vuelto amargamente hostil contra el culto apostólico no adulterado y contra los auténticos santos. Dado que la esposa de Cristo es la iglesia verdadera,[41] la ramera del Apocalipsis de

40. "The Contrasted Women of Apocalypse 12 and 17" [Las mujeres contrapuestas de Apocalipsis 12 y 17], *CBQ* 26 (1964); la cita está tomada de la pág. 460.
41. Juan 3: 29; 2 Cor. 11: 2; Efe. 5: 25-27; Apoc. 21: 2.

Juan representa a la iglesia cristiana caída. Básicamente, se comporta como Jezabel, quien utilizó a su esposo, el rey Acab, para perseguir a Elías y a los fieles.

Por lo tanto, el cristianismo apóstata recibirá de Cristo el mismo juicio vengador que recibió Jezabel: «Ha vengado la sangre de sus siervos *de la mano de ella*» (Apoc. 19: 2).[42] Igual que antes la infiel Jerusalén, también la nueva ciudad ramera quedará «desolada».[43]

Dado que, en su batalla contra los auténticos santos (Apoc. 17: 1-6) la ramera Babilonia emplea y está montada sobre la "bestia", o los poderes políticos del mundo, el sentido más amplio de Babilonia parece incluir la *unión* de Iglesia y Estado a escala mundial. Esta conclusión afirma que la Babilonia apocalíptica consiste en una alianza de poderes eclesiásticos y políticos civiles.[44] Apocalipsis 17: 16 anuncia el veredicto del cielo de que la Babilonia eclesiástica ha de ser destruida por la Babilonia política.[45] En consecuencia, coincidimos con C. Vanderwaal: «Apocalipsis 17 y 18 no hablan de una ciudad o de un imperio paganos; hablan de Israel, del pueblo del pacto que mataba a los profetas (1 Rey. 19: 10, 14; Lam. 4: 13) [...] de la iglesia infiel más que del "mundo malvado"».[46]

La creciente iglesia de Cristo permitió que *en* su seno se desarrollase una nueva Jezabel, quien creó engañosamente un falso ritual religioso (véanse Apoc. 2: 20-23) y finalmente logró la muerte de muchos santos por medio de una alianza con los poderes políticos (Apoc. 17: 1-6).

El Apocalipsis describe el juicio de Dios contra la nueva Babilonia en términos de las maldiciones contractuales del AT. Convertirse en "prostituta" (17: 1), ser quemada con fuego,[47] poner fin a la música

42. Literalmente, ἐκ χειρὸς αὐτῆς [*ek jeiros autēs*], "de su mano", como en el margen de algunas versiones inglesas, como la NASB; *cf.* 2 Rey. 9: 7: *«por la mano de Jezabel»*.
43. Apoc. 17: 16; 18: 17, 19; *cf.* Mat. 23: 38; en cada ocasión, se usan formas del mismo término, erēmos.
44. *Cf.* F. D. Nichol, *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7 (Buenos Aires, 1996): 864: «Una característica continua del cristianismo apóstata ha sido la de unir la iglesia con el Estado para consolidar el dominio religioso sobre la política (*cf.* t. IV, pág. 863)».
45. Véase *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 870-71; *cf. NSRB*, 1370, nota sobre Apoc. 18: 2.
46. *Hal Lindsey and Biblical Prophecy*, 135, 137.
47. Apoc. 17: 16; *cf.* Lev. 21: 9; Eze. 16: 41.

y a los matrimonios[48] son todas maldiciones contractuales del AT dirigidas contra Jerusalén o sus enemigos. Específicamente, la destrucción de Babilonia por sus antiguos amantes (Apoc. 17: 16) toma como modelo el oráculo de perdición de la ciudad ramera de Jerusalén en Ezequiel 16: 35-41. Por lo tanto, el Apocalipsis proyecta a "Babilonia" no como el Imperio romano,[49] sino como "Jerusalén", que mata a sus propios profetas y a sus santos.[50]

Sin embargo, lo que se contempla no es la ciudad ramera del antiguo pacto, ¡sino la ciudad ramera del *nuevo pacto*! La naturaleza teológica de esta nueva mujer/ciudad apóstata no es fundamentalmente su poderío político o económico, sino su naturaleza engañosamente *religiosa*: su idolatría y su derramamiento de sangre de los auténticos santos.

Por esta causa, Juan quedó profundamente afectado: «Quedé sumamente asombrado» (Apoc. 17: 6, NVI). Naturalmente, su gran sorpresa *no* fue que la Roma pagana persiguiera a los santos, sino que una Roma *cristiana* estuviera ebria de la sangre de los santos.[51] Según explica Carl Auberlen,

> El asombro de Juan halla su propia explicación en el cambio extraordinario que se había producido en la Mujer [desde que Juan viera a la mujer de Dios en Apoc. 12]; la impresión ejercida sobre Juan puede expresarse con las palabras de Isaías (1: 21): «¡Cómo se ha convertido en ramera la ciudad fiel [...]!». Conmueve sus mismísimas entrañas [...] que la Iglesia de Cristo cayera tan bajo.[52]

48. Apoc. 18: 22, 23; *cf.* Jer. 25: 10; Eze. 26: 13.
49. Con H. B. Swete, afirmamos, básicamente: «La ciudad de los césares era la representante contemporánea de Babilonia [...]. Pero, desde luego, Roma no agota la concepción de San Juan sobre Babilonia» (*Commentary on Revelation* [Comentario sobre el Apocalipsis] [Grand Rapids, 1977, reimpresión de 1911], 226).
50. Véanse Apoc. 18: 24 y Eze. 24: 6; Lam. 4: 13; Mat. 23: 29-38.
51. Esto lo recalca Christopher Wordsworth, *The NT in the Original Greek* [El NT en el original griego] (Londres, 1872), 2: 254, cuando afirma: «La Iglesia de Roma se ha manchado de la sangre de cristianos» por medio «del *Santo Oficio* y de la Inquisición en Italia, España, América y la India».
52. "The Prophecies of Daniel and the Revelation of St. John" [Las profecías de Daniel y del Apocalipsis de San Juan], trad. inglesa (Edimburgo, 1856), 277-78. Auberlen presenta ocho argumentos convincentes para esta tesis: «la ramera Babilonia es la iglesia conformada al mundo» (275); véanse 276-82.

Fundamentos contextuales

La aportación de Apocalipsis 12-13

Para lograr la debida perspectiva en cuanto a Apocalipsis 17, resulta esencial entender, en primer lugar, el significado de sus capítulos fundacionales, Apocalipsis 12-13. Los intérpretes que restringen la identidad de las bestias de Apocalipsis 13 y 17 a la Roma imperial y a siete emperadores específicos se ven obligados a concluir que *Juan calculó mal* el curso de los acontecimientos futuros siguiendo las expectativas políticas de su propia época.[53] Esta conclusión ignora y niega las solemnes declaraciones del Apocalipsis de que su profecía llega a la iglesia como palabra fidedigna y cargada de autoridad del Cristo resucitado.[54]

Sin embargo, *no* debería hacerse de Apocalipsis 17 el punto de arranque ni el capítulo que controle la totalidad del libro.[55] Un método teológico más válido y fructífero será relacionar teológicamente el Apocalipsis con sus principales raíces veterotestamentarias, especialmente con los libros proféticos de Daniel y Ezequiel.[56] Teniendo esto en cuenta, se hace evidente que Apocalipsis 12-13 y 17 son aplicaciones históricas progresivas de Juan de la predicción apocalíptica de Daniel sobre las guerras satánicas contra el Israel de Dios.

Apocalipsis 18 es el canto fúnebre que Juan entona sobre la Babilonia anticristiana, como la consumación escatológica del lamento poético *de Ezequiel* sobre la perdición de Tiro, socio comercial de Israel (Eze. 26-28) y como los oráculos de juicio pronunciados por Jeremías sobre la antigua Babilonia (Jer. 50-51).

---

53. R. H. Charles, *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan], ICC, 2: 71, 73, 87 («en el Nerón demoníaco de nuestro autor»).
54. Apoc. 1: 1-2; 19: 10; 22: 6, 16, 18-19.
55. P. S. Minear, *I Saw a New Earth* [Vi una tierra nueva] (Washington, DC, 1968), 236-40, ha demostrado la insuficiencia del enfoque prevaleciente de Apoc. 17 (al recurrir a la lista de los emperadores romanos).
56. La erudición actual ha establecido que el libro de Apocalipsis es dependiente de manera específica, estructural y temáticamente, de Daniel y Ezequiel. Véase la tesis de G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* [El uso de Daniel en la literatura apocalíptica judía y en el Apocalipsis de San Juan] (University of America Press, 1984); J. M. Vogelgesang, *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation* [La interpretación de Ezequiel en el libro de Apocalipsis] (Harvard University, 1985).

La aportación de Jesucristo

Por clarificador que sea el descubrimiento de muchos paralelos literarios y teológicos entre el Apocalipsis y el AT,[57] la *clave* hermenéutica para la comprensión del Apocalipsis se encuentra, más bien, en determinar los patrones de pensamiento mediante los cuales Jesucristo interpretaba los símbolos, los tipos y las profecías del AT, y cómo los aplicaba a su época y al futuro. Esto requiere cierta perspicacia básica en cuanto a la influencia formadora de los escritos evangélicos (específicamente del discurso profético de Jesús) en la perspectiva *cristocéntrica* de las visiones del Apocalipsis.

Algunos expertos han establecido el *principio hermenéutico* de que se precisa un conocimiento del uso de Jesús de los términos apocalípticos (en los Evangelios) para la correcta interpretación del Apocalipsis de Juan.[58] Hay una progresión definida de aplicación histórica a Cristo y sus enemigos; sin embargo, en el Apocalipsis, Cristo, Rey resucitado y ascendido, está sentado en un trono celestial. Según indicó Henry B. Swete, «el Cristo del Apocalipsis es el Cristo de los Evangelios, pero en él se ha operado un cambio que las palabras no pueden expresar».[59]

El concepto del Cristo victorioso glorificado del Apocalipsis no tiene igual en el NT, superando a todas las profecías mesiánicas del AT. Satisface la necesidad de la iglesia en tiempos de persecución y sufrimiento a manos de gobernantes políticos y en momentos de tentación por las reivindicaciones y el ritual engañosamente religiosos de dirigentes eclesiásticos apóstatas. El Apocalipsis subraya con vigor el mensaje de que el Cristo vivo jamás se separa de su pueblo. Está en

57. Véase la impresionante lista de R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, ICC, 1: LXVIII-LXXVII. K. Aland et al., eds., *The Greek NT* [El NT griego] (H. B. S. Londres, 1966), 897-920, enumera más de quinientos pasajes del AT a los que alude el Apocalipsis.

58. L. A. Vos, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse* (Tesis, Free University, Ámsterdam, Kampen, 1965); véanse los capítulos 3, 4, 6. Sobre Apoc. 17-18, véanse las págs. 157-63. R. Bauckham, "Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse" [Las parábolas sinópticas sobre la parusía y el Apocalipsis], NTS 23 (1977): 162-76. Véase también R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, ICC, 1: LXXIV-LXXVI (lista de paralelos entre Apocalipsis y otros libros del NT). Sobre el discurso profético de Jesús en Mar. 13; Mat. 24; Luc. 21, véase LaRondelle, "Did Jesus intend to return in the first century?" [¿Se proponía Jesús regresar en el siglo I?], *Ministry*, mayo de 1983, 10-13.

59. *Commentary on Revelation*, CLX.

medio de sus miembros mediante su Espíritu y regula los asuntos de sus iglesias a lo largo de los siglos, sin ningún salto temporal, hasta que regrese en gloria. Es un rasgo característico que el Apocalipsis ofrece esperanza y consuelo, recompensas y castigos para el futuro con el lenguaje contractual del pasado.

La aportación de Daniel

Aunque Juan alude a casi todos los libros del AT, Daniel es el que usa de forma más extensa. Swete comenta: «En proporción a su longitud, el libro de Daniel presenta, de lejos, el mayor número [de alusiones]».[60] Puede decirse que Juan presenta la «verdad cristiana a través de la lente de Daniel», como Cristo había hecho anteriormente en su discurso profético de Marcos 13.[61] El Apocalipsis adopta específicamente el modelo de Daniel, la periodización de la historia de la salvación por medio de reinos sucesivos, el último de los cuales es destruido por el juicio de Dios y sustituido por el reino divino.

Es significativo el evidente progreso en la historia de la salvación. Mientras que la visión de Daniel se proponía mostrar «lo que tendrá lugar *en los días venideros* [en los últimos días, RV95]» (Dan. 2: 28, NVI; *cf.* 2: 45), el Apocalipsis de Juan quiere «manifestar [...] las cosas que deben suceder *pronto* [τάχει {*tajei*}]» (Apoc. 1: 1). La expresión adicional 'pronto' sugiere «cumplimiento en el futuro inmediato, que quizá ya ha comenzado en el presente».[62] Esto confirma la revelación de Pablo de que «el misterio de la maldad *ya está ejerciendo su poder*» (2 Tes. 2: 7, NVI).

El modelo de Daniel 7. Apocalipsis 12-13 alude específicamente al período profético daniélico de tres tiempos y medio de persecución de los santos por parte del blasfemo «cuerno pequeño».[63] Tanto Daniel como el Apocalipsis presentan al mismo enemigo escatológico de Dios, de la verdad de su santuario y del pueblo de Dios. Sin embargo, aunque Daniel lo presenta como el *antimesías* venidero, Apocalipsis lo presenta como el *anticristo*. La descripción de la bestia surgida del mar («Se le permitió hacer guerra contra los santos, y vencerlos», 13:

60. *Ibíd.*, CLIII.
61. Beale, 293-94. Demuestra que ya Apoc. 1: 1, 19, 20 tiene como patrón a Dan. 2: 28-30, 45-47, debido a sus frases idénticas en griego (págs. 168, 275-79).
62. *Ibíd.*, 276.
63. Dan. 7: 25; 12: 7; *cf.* Apoc. 12: 6, 14; 13: 5.

7) refleja con fidelidad las palabras de Daniel relativas al «cuerno pequeño»: «Este cuerno hacía guerra contra los santos y los vencía» (Dan. 7: 21).

Estas y otras frases indican «que Apocalipsis 13 está modelado sobre Daniel 7»[64] y se propone ser una aplicación cristocéntrica de Daniel 7 para la época de la iglesia. Apocalipsis 13 integra las características simbólicas de las cuatro bestias o reinos mundiales de Daniel 7 en una bestia apocalíptica surgida del mar (Apoc. 13: 1, 2). La bestia surgida del mar porta diez coronas reales en sus diez cuernos, una clara alusión a los diez reyes o reinos que *surgirían* del cuarto imperio mundial (el Imperio romano en Daniel 7: 7, 24.

Esta característica de diez cuernos simultáneos nos lleva *más allá* de la caída del antiguo Imperio romano en 476 d.C. Por lo tanto, tanto Daniel 7 como Apocalipsis 13 llevan a la Edad Media. En términos teológicos, el endiosamiento blasfemo de la bestia del Apocalipsis 13: 1-7 surgida del mar *continúa* las blasfemias del cuerno "pequeño" tanto de Daniel 7: 8, 25 como de 8: 10-12.[65] El Apocalipsis indica la *progresión histórica* de Daniel 7 (desde la cruel cuarta bestia hasta el blasfemo cuerno pequeño entre los diez cuernos) declarando: «El dragón le confirió a la bestia su poder, su trono y gran autoridad» (Apoc. 13: 2, NVI).

La íntima relación del dragón y de la bestia es evidente en que *ambos* poseen siete cabezas y diez cuernos (*cf.* 12: 3; 13: 1). La progresión histórica del cumplimiento se sugiere con la nueva característica de que los diez cuernos están coronados (13: 1), siendo que no lo estaban aún en Apocalipsis 12. Teniendo en cuenta la perspectiva histórica total de Daniel 7, *el dragón* de Apocalipsis 12, que se paró delante de la mujer de Dios dispuesto a devorar a su hijo mesiánico (12: 3-4), desempeña el papel de la cuarta bestia de Daniel 7, es decir, del Imperio romano perseguidor.[66]

---

64. Beale, 247.
65. *Ibíd.*, 234.
66. *Cf.* Mat. 2: 13-20; Mar. 15: 15-20. P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégêse* [Apocalipsis 12. Historia de la exégesis] (Tubinga, 1959), apoya el punto de vista de que tras el dragón se encuentra la idea de un poder político opuesto al Mesías, como Herodes y Pilato. Elena G. de White lo formula perfectamente: «Así que si bien el dragón representa primero a Satanás, en sentido derivado es un símbolo de la Roma pagana» (*El conflicto de los siglos* [Miami, Florida, 2007], 434).

Sin embargo, la guerra del dragón contra la mujer continúa *después* de que esta haya dado a luz al Mesías (12: 6, 14-17). Es decir, desde entonces Satanás persigue a la auténtica iglesia de Cristo. El NT da testimonio del martirio y las persecuciones de los cristianos por parte tanto de la sinagoga como del Imperio romano.[67] Sin embargo, aunque Roma concedió la condición de *religio licita* al judaísmo, eximiendo a los judíos de la prueba de lealtad y patriotismo mediante el acto ritual del culto al emperador, libró una guerra legalizada contra los cristianos, especialmente durante los gobiernos de Domiciano, Decio y Diocleciano.[68]

Desarrollo de la unión Iglesia-Estado. Oscar Cullmann lo expresó acertadamente: «Desde ese momento [la exigencia de una prueba de lealtad en el culto al emperador], el Estado romano siguió siendo continuamente, hasta la época de Constantino, un poder satánico».[69] Sin embargo, ocurrió un cambio histórico cuando el emperador Constantino, en el año 312 d.C., adoptó la fe cristiana como medio para realizar su sueño de gobernar el mundo romano.[70] El emperador romano actuó como jefe de la iglesia, ordenando un concilio ecuménico para crear la unidad en el dogma. Como *Pontifex Maximus*, confirió plenos poderes judiciales a los obispos, quienes desde entonces censuraban y excomulgaban hasta a altos cargos de la administración del Estado. Impuso por ley la observancia del domingo (321 d.C.). Así, Constantino «sentó al cristianismo en el trono del mundo romano».[71]

El emperador Teodosio el Grande fue un paso más allá al declarar que únicamente los católicos trinitarios contaban con reconocimiento legal y que todos los no miembros de la iglesia estatal eran «here-

67. Hech. 7; 12; 21-28; Apoc. 1: 9.
68. Véase H. Berkhof, *Kirche und Kaiser* [Iglesia y emperador] (1947). Véanse *SDA Bible Students' Source Book* [Libro de consulta para estudiosos adventistas de la Biblia], Colección del Comentario bíblico, tomo 9 (Washington, DC, 1962), nos 1184, 1192, 1196-1198; H. H. Milman, *The History of Christianity* [Historia del cristianismo] (Nueva York, 1881), 2: 207-244 (tomo 2, cap. 9, "The Persecution Under Diocletian" [La persecución bajo Diocleciano]).
69. *The State in the New Testament* [El Estado en el Nuevo Testamento], 79-80 (citado por Beasley-Murray, *Revelation*, 212).
70. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [Manual de historia de los dogmas], tomo 2, 4. Para el siguiente boceto histórico, dependo en gran medida de Johannes Schwital, *Grosskirche und Sekte* [Iglesia mayoritaria y secta] (Hamburgo, 1962), 1: 576.
71. E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* [Decadencia y caída del Imperio romano] (Nueva York, 1946), 1: 576.

jes» que «serán golpeados, en primer lugar, por la venganza divina y, en segundo lugar, por nuestra propia iniciativa»[72] (380 d.C.). Se impuso la pena capital a los cristianos cuartodecimanos simplemente porque celebraban la Pascua cristiana el día de la Pascua judía, en vez de hacerlo el domingo fijado por la ley eclesiástica.[73]

Agustín de Hipona justificó la coacción y la persecución de los herejes y de los cismáticos declarando que el Estado cristiano estaba al servicio más elevado de la iglesia para conservar la unidad católica y la disciplina eclesiástica por la fuerza de las leyes imperiales.[74] A esto lo denominó guerra santa [*bellum Deo auctore*].[75] Afirmó que el milenio de Apocalipsis 20 se cumplía mediante el gobierno de la iglesia, cuyos obispos habían de juzgar ahora a otros, en nombre de Cristo.[76] La iglesia cumplía la promesa de la nueva Jerusalén.[77]

Desarrollo de la intolerancia y de la persecución papales. Así, Agustín de Hipona se convirtió en el arquitecto y en el representante de la teología de la intolerancia.[78] La herejía se trató como un delito contra la sociedad civil y se declaró que era punible con la muerte. Por último, el papa de Roma afirmó que poseía, por derecho divino, el poder judicial supremo tanto sobre la Iglesia como sobre el Estado.[79] Cualquier

72. Codex Theod. 16.1.2 (dirigido fundamentalmente contra el paganismo); citado en *SDA Bible Students' Source Book*, nº 1202.
73. Véase Gibbon, 1: 855-56.
74. *Epistula*, 93, 16.18.19; 87, 7.8; 185, 23-26; *Retractaciones*, 2.5. Véanse H. E. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* [Las ideas políticas y sociales de San Agustín] (Nueva York, 1963), cap. 5; P. Brown "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion" [La actitud de San Agustín hacia la coacción religiosa], *JRS* 54 (1964): 107-16; también en Brown, *Religion and Society in the Age of St. Augustine* [La religión y la sociedad en la época de San Agustín] (Londres, 1972).
75. *Quaestiones in Heptateuchum* 6.10 (*Opera* 3.3.428ss. y *De civitate Dei*, 1.21).
76. *De civitate Dei*, 20.9.
77. *Ibíd.*, 20.11.
78. Agustín sostenía que era misericordioso castigar a los herejes, incluso con la muerte, si ello podía salvarlos a ellos y a otros del sufrimiento eterno (*Contra Gaudentium* I, 19; *Epist.*, 105).
79. Gregorio VII, en el *Dictatus papae* de 1087 d.C.; el papa Inocencio III estableció la Inquisición en 1208 d.C., y Bonifacio VIII, cuya bula "Unam Sanctam" (1302) creó la doctrina de las dos espadas del papa: la espiritual y la temporal. Véase L. E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers* [La fe profética de nuestros padres] 1 (Washington, DC, 1950), 664-82, "The Summit of Papal Power Attained" [Se alcanza la cumbre del poder papal].

divergencia con respecto a la Iglesia y sus normas eclesiásticas se calificaba de herejía y era castigada con ayuda del poder civil. El obispo italiano Anselmo de Lucca aportó el fundamento canónico y la justificación escolástica de lo que se dio en llamar la "santa persecución" de los herejes y los cismáticos por parte de la iglesia papal.[80]

Tomás de Aquino justificó el exterminio de la herejía por medio de la excomunión y la ejecución de los herejes.[81] Mediante el establecimiento en 1215 d.C. de la "Congregación de Roma y la Inquisición universal", más tarde llamada el "Santo Oficio", y sus prisiones, la Roma papal sancionó que la iglesia fuera un poder perseguidor y, mediante la imposición civil, también ejecutor.[82] Dio a los papas un arma terrible para su uso en el engrandecimiento político para establecer el reino de Cristo en la tierra por la fuerza humana.

En el *Dictatus papæ*, el papa Gregorio VII (Hildebrando) se arrogó el derecho de entronizar y de destronar a reyes, de ostentar las insignias imperiales y de que todos los emperadores tuvieran que besarle los pies. La iglesia papal se había convertido en una potencia de este mundo que reivindicaba una supremacía teocrática sobre todos los reinos. Entre 1095 y 1400, los papas convocaron y autorizaron seis cruzadas o "guerras santas" cristianas contra los musulmanes del Próximo Oriente a fin de conquistar para Cristo la "tierra santa" con su

80. En los libros 12 y 13 de la colección canónica de Anselmo (entre 1081 y 1086); en *PL*, 149, 485ss. Véase la documentación detallada en Carl Erdmann, "The Origin of the Idea of Crusade" [El origen de la idea de cruzada], trad. inglesa del alemán (Princeton University Press, 1977), 244-47 (el cap. 8 es muy clarificador). Véase también I. von Döllinger, *Das Papsttum* [El papado], nueva ed., J. Friedrich (Múnich, 1892), reimpreso en Darmstadt, 1969.

81. *Summa theologica*, 2.q.11, art. 3. Su *Summa theologica* recibió el respaldo del papa León XIII como exposición clásica de la doctrina católica.

82. Véase Henry C. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages* [Historia de la Inquisición de la Edad Media], 3 tomos. Véanse también las referencias históricas tituladas "Inquisition" [Inquisición] en el *SDA Bible Students' Source Book*, nos 873-882; véase especialmente "Papal Procedures of Inquisition" [Procedimientos papales de la Inquisición], nº 877. Charles Wordsworth, *The NT*, 2: 255 comenta lo siguiente sobre Apoc. 17: 6: «Ha incluido un juramento en su Pontifical que obliga a los obispos a "perseguir y hacer la guerra contra todos" a los que llama "*herejes*"» (*Pontificale romanus*, 63ª ed., Roma, 1818). La Inquisición española, por sí sola, tiene documentado haber quemado vivas a 31,912 personas; véase *SDA Bible Students' Source Book*, nº 882.

"santo sepulcro", o para restaurar otros territorios a la iglesia cristiana, «el único auténtico Estado soberano de Cristo en la tierra».[83] En marzo de 1208, el papa Inocencio III llegó a proclamar una guerra "santa" contra los herejes de la Francia meridional, los albigenses.[84]

La Roma papal sostuvo su gobierno totalitario mediante la represión física y la espada secular, igual que había hecho antes la Roma imperial. Entrar en guerra siempre ha sido un acto político. Sin embargo, las "guerras santas" fueron el resultado de la fatídica unión de los órdenes religioso y secular, lo que se dio en llamar *Corpus christianum.*

Hasta teólogos católicos como Thomas y Gertrude Sartory llegaron a esta terrible conclusión: «Ninguna religión del mundo (ni una en la historia de la humanidad) tiene en su conciencia tantos millones de personas que pensaban diferente, que creían diferente. El cristianismo es la religión más asesina que ha habido nunca».[85] Hans Küng admite con franqueza: «Para nuestro horror, *hoy* somos cada vez más *conscientes* del hecho de que todo esto [mandar al infierno a herejes, cismáticos, judíos y otros mediante la tortura] no tiene nada que ver —nada en absoluto— con Aquel en cuyo nombre se orquestaba: Jesús de Nazaret. No, nadie puede decir que él desease nada de esto».[86] Los dirigentes de la iglesia pretendían actuar *en el lugar de Cristo.* Pero Cristo, nuestro ejemplo, jamás buscó el poder de los gobiernos terrenales.

---

83. Véase "The Age of the Crusades" [La era de las Cruzadas] en J. Fuller, ed., *Ten Epochs of Church History* [Diez épocas de la historia de la iglesia] (Nueva York, 1896), tomo 6.
84. K. M. Setton, *A History of the Crusades* [Historia de las Cruzadas] (Madison, Wisconsin, 1969), tomo 2, cap. 8, "The Albigensian Crusade" [La cruzada albigense].
85. *In der Hölle Brennt Kein Feuer* [En el infierno no arde fuego alguno] (Múnich, 1968), 88-89, según cita en H. Küng, *Eternal Life?* [¿Vida eterna?] (Garden City, Nueva York, 1984), 132. Asimismo, el erudito historiador W. E. H. Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe* [Historia del surgimiento y la influencia del espíritu del racionalismo en Europa] (reimpresión; Nueva York, 1955), 2: 45, llegó a esta conclusión: «Sin duda, no es exageración decir que la Iglesia de Roma ha infligido una cantidad de sufrimiento inmerecido mucho mayor que cualquier otra religión que jamás ha existido» (según cita en *Source Book for Bible Students* [Libro de consulta para estudiosos de la Biblia] [Washington, DC, 1922], nº 1212, 740; en la ed. de 1925 aparece en la pág. 46).
86. Küng, *Eternal Life?* 132. Existe una visión en español publicada por Editorial Trotta.

La alianza de Iglesia y Estado como característica del anticristo. La historia demuestra de forma abrumadora las consecuencias demoníacas de la corrupción del poder a manos de la iglesia. *Cristo* afirmó explícitamente: «Mi reino no es de este mundo» (Juan 18: 36, NVI; «no pertenece al orden este», NBE). Así, no podemos obviar la conclusión de que la alianza de la iglesia con el gobierno terrenal está en oposición directa con la voluntad de Cristo y de que, por lo tanto, constituye la característica esencial del *anticristo*. El reino de Cristo no tiene relación alguna con los reinos políticos.

Jacques Ellul, catedrático francés de derecho, ha demostrado que la *legislación* y la *imposición política* de la unidad dogmática de la iglesia por parte de los emperadores cristianos, en su obsesión por lograr un paralelismo con la unidad política del Imperio romano, fueron el comienzo de la subversión del cristianismo y, de hecho, la *principal forma de anticristianismo*.[87] En su análisis, la mutación del cristianismo ocurrió gradualmente. La iglesia adoptó creencias y rituales paganos ajenos al evangelio y acabó sustituyendo el mensaje de Cristo con un abstracto sistema filosófico de teología que impuso a todo el mundo.[88] Ellul resume:

> Colocaron una estatua de San Pedro y una cruz en todos los antiguos monumentos de Roma. El efecto, contrario al esperado, fue la paganización del cristianismo de la iglesia. Los apóstoles y los profetas se convirtieron en sacerdotes en el sentido más sociológicamente religioso del término, es decir, en los sucesores de los pontífices [sacerdotes paganos], los salios, los arvales, los sacerdotes oficiantes, las vestales, los augures, los flamines, etcétera. A ojos de la gente, tenían las mismas funciones. La iglesia se adaptó íntegramente al mundo pagano. Aceptó su forma y hasta su moralidad.[89]

87. *The Subversion of Christianity* [La subversión del cristianismo] (Grand Rapids, 1986), cap. 2.
88. J. Ellul, 25, menciona como ejemplo la adopción de la idea griega de la inmortalidad del alma. Küng, *Eternal Life?* 124-42, expone el origen *pagano* de los conceptos populares cristianos de un infierno o de un purgatorio ardiendo toda la eternidad y de la interpretación del descenso de Cristo a los "infiernos".
89. *Ibíd.*, 39. Véase también la admisión del cardenal J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* [Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana], 359-60; *cf.* Froom, 1: 382.

Aunque parecía que el paganismo había caído vencido, en realidad su teología y su filosofía triunfaron en el gigantesco compromiso de un cristianismo subvertido.[90] La acción política para establecer el reino de Cristo con la ayuda de leyes humanas y de la imposición externa revela un espíritu en fundamental conflicto con el Espíritu de Cristo. Básicamente, la subversión de la fe cristiana significa «la transgresión de lo que Dios ha postulado».[91] Según explica Elena G. de White con profunda perspicacia: «No por las decisiones de los tribunales o los consejos o asambleas legislativas, ni por el patrocinio de los grandes del mundo, ha de establecerse el reino de Cristo, sino por la implantación de la naturaleza de Cristo en la humanidad por medio de la obra del Espíritu Santo».[92]

Por medio del evangelio de Cristo y del Espíritu de Cristo, Dios mantuvo vivo y alimentado al cuerpo de Cristo, la mujer en el desierto (Apoc. 12: 6, 14). La iglesia no puede morir, porque la fidelidad de Dios mantiene un auténtico remanente de santos, elegidos por la gracia (Rom. 11: 5). Con frecuencia se han dado resurgimientos de verdades. Se han corregido las perversiones de la verdad, especialmente cuando la oscuridad parecía prevalecer, mediante un regreso a la autenticidad bíblica de la verdad profética.

Desde el seno de la Iglesia Católica Romana surgió un creciente número de voces, empezando con el arzobispo Arnulfo de Orleans en el Sínodo de Reims, en 991, y del arzobispo Everardo II de Salzburgo, en 1241, quienes identificaron a la iglesia papal universal, con su sacramentalismo sacerdotal y sus pretensiones de absolutismo secular, como la Babilonia o el anticristo de la profecía.[93]

---

90. Véase *El conflicto de los siglos*, 48.
91. Ellul, 211.
92. *El Deseado de todas las gentes*, 481. También dice: «Sin embargo, el Salvador no intentó hacer reformas civiles [...]. No intervino en la autoridad ni en la administración de los que estaban en el poder» (480). *Cf.* Ellul, 116: «Babilonia, que simboliza a Roma, forma el centro de atención de toda la maldad terrenal en forma de poder político».
93. La documentación se encuentra en F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* [Autonomía en la iglesia antigua y centralismo papal] (1941), 287; L. E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers* (1948), 2: 21-31 (sobre Dante y Petrarca); cap. 6 (Savonarola); cap. 2 (Wiklef); 1: 796-806 (Everardo II).

Por lo tanto, Apocalipsis 13: 2 es de significación para la historia de la iglesia: «El dragón [como el satánico Imperio romano] le confirió a la bestia [como la Roma papal] su poder, su trono y gran autoridad». Esta *transferencia* de la autoridad política y del trono [o de la capital de la Roma imperial a la Roma papal] tuvo lugar en varias fases. El proceso comenzó el año 330 d.C., cuando Constantino transfirió su trono a Constantinopla, en Oriente, y se completó en 533 d.C., con el Código imperial de Justiniano, que legalizó la supremacía eclesiástica del papa como «cabeza de todas las iglesias» de Oriente y Occidente y puso la espada civil a su disposición.[94]

Esta unión del poder religioso y del político se disolvió únicamente cuando Pío VI fue destronado el 10 de febrero de 1798 y el general Louis A. Berthier, representante de Napoleón, proclamó la República de Roma.[95] El Código Civil de Napoleón (1804) estableció una clara separación entre Iglesia y Estado y, así, repudió el Código de Justiniano de 533 d.C. El césaro-papismo había recibido una herida mortal.[96]

La ciudad de Roma *no* fue destruida cuando los godos la capturaron el año 410 d.C., ni cuando el Imperio romano fue sustituido por las naciones de Europa en 476 d.C. Por lo tanto, la profecía de la completa destrucción y la eterna desolación de la ciudad ramera de Apocalipsis 17-18 *no* se cumplió con la caída del antiguo Imperio romano. Por el contrario, la ciudad se convirtió en la nueva "ciudad santa" del cristianismo, debido a la "Santa Sede" o trono del "Santo Padre", quien, por muchos siglos, ha gozado de «una eminencia más excelsa que la que jamás lograron los césares».[97] Las visiones del juicio de Apocalipsis 17-18 encontrarán su cumplimiento únicamente en la ruina futura de la ramera babilónica, la configuración final de la apostasía religiosa.

Vínculos entre Apocalipsis 12 y 13. Resumimos en seis conclusiones la conexión entre el dragón rojo de Apocalipsis 12 y la bestia de Apocalipsis 13 surgida del mar.

94. En cuanto a la significación del Código de Justiniano, véanse Froom: 503-517; *El conflicto de los siglos*, 51-53.
95. Véase Froom, 2: 749-64, "The Deadly Wound Ends the 1260 Years" [La herida mortal pone fin a los 1,260 años], especialmente las páginas 759-60.
96. Véase *ibíd.*, cap. 35.
97. Wordsworth (sobre Apoc. 17: 2), 251. Añade: «El obispo de Roma, cuando es coronado, es saludado como *Rector orbis*, Gobernante del mundo» (252). También se refiere a las monedas papales, que declaran su reivindicación de supremacía universal.

1. Ambos poderes satánicos forman una unidad esencial, porque cada uno posee las mismas siete cabezas y los mismos diez cuernos (12: 3; 13: 1).

2. Su íntima relación revela un desarrollo histórico progresivo: el dragón (la Roma imperial) dio a la bestia del mar (la Roma papal) su trono, su poder y gran autoridad (13: 2).

3. El objetivo tanto del dragón como de la bestia del mar es hacer la guerra contra Cristo y los santos cristianos (Apoc. 12: 17; 13: 7) en cumplimiento de la visión de Daniel de la cuarta bestia y su posterior cuerno pequeño (cap. 7). La meta final es que todos los moradores de la tierra adoren a la bestia y al dragón (13: 4, 8).

4. El período de tiempo profético de los 42 meses (Apoc. 13: 5) de la bestia del mar y de los 1,260 días o tres tiempos y medio del dragón (Apoc. 12: 6, 14) corresponde de forma meridiana a la guerra impía del cuerno pequeño de Daniel 7 (vers. 25), a la par que sitúa la Edad Media cristiana y las guerras papales en el centro de interés de la profecía apocalíptica.

5. Apocalipsis 13 sigue con mayor detalle la guerra del dragón contra la mujer introducida en Apocalipsis 12. El dragón convoca a dos agentes terrenales en su servicio: la bestia del mar y la bestia de la tierra, y el resultado es la formación de una *trinidad satánica.*

6. Al representarla como una imitación paródica de Cristo, el estilo literario identifica a *la bestia surgida del mar* como *el anticristo.*

   a. La investidura de la bestia presenta una contraposición directa de la entronización del Cordero (*cf.* 5: 12, 13 y 13: 2).

   b. La expresión de la autorización que da a la bestia potestad «sobre toda tribu, pueblo, lengua y nación» para que sea adorada (13: 4, 7-8) forma una réplica irónica de la autoridad soberana del hijo de hombre y su recepción de adoración universal en Daniel 7: 14.[98]

   c. Se dice que la bestia recibe una herida mortal (ὡς ἐσφαγμένην [*hōs esfagmenēn*], «como si estuviera muerta»), pero después es resucitada de la muerte (afirmado tres veces: 13: 2, 12, 14).

98. Véase G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* [El uso de Daniel en la literatura apocalíptica judía y en el Apocalipsis de San Juan] (University of America Press, 1984), 234-37.

La fraseología es similar a la descripción del Cordero, al que se ve «como inmolado» (ὡς ἐσφαγμένον [*hōs esfagmenon*]), pero ahora ha resucitado para el gobierno eterno (5: 6, 9, 12; 13: 8). La irónica parodia de la misión de Cristo presenta a la bestia como un *cordero falsificado*.[99]

La falsa trinidad de Satanás

Papel de la bestia de dos cuernos/del falso profeta

Para establecer su trinidad falsificada, el dragón emplea una segunda potencia mundial, la bestia de la tierra (Apoc. 13: 11-17), que tiene «*dos cuernos semejantes a los de un cordero*», pero habla como un dragón (13: 11). Por lo general, se reconoce que la característica de que tenga «dos cuernos semejantes a los de un cordero» es «una parodia del cordero mesiánico y mantiene una relación irónica con el mismo».[100] Su misión será exaltar a la bestia del mar y, por medio de milagros mentirosos, hacer que el mundo entero la adore después de ser reavivada (13: 14). El Apocalipsis denomina «falso profeta» a la segunda bestia (19: 20; 16: 13).

«El falso profeta» actúa como falsificación del Espíritu Santo. Aunque el Espíritu de Dios vino como el Espíritu de la verdad para glorificar a Cristo (Juan 16: 13, 14), el falso profeta engaña, mediante sus milagros, al mundo entero obligando a todos los hombres a adorar una "imagen" del anticristo (13: 14, 15). La sugerencia de la imitación falsificada vuelve a aparecer cuando este falso profeta realiza «grandes señales milagrosas, incluso la de hacer caer fuego del cielo a la tierra, a la vista de todos» (13: 13, NVI), «eco irónico de las acciones de los grandes profetas del AT»[101] y de los dos testigos proféticos de la era cristiana en Apocalipsis 11: 5. Aunque la bestia del mar se caracterizaba fundamentalmente por su poder perseguidor, la bestia de la tierra actúa al principio más como medio demoníaco para el engaño

99. Así opina J. L. D'Aragon, S.J., en el *Jerome Bible Commentary* [Comentario bíblico San Jerónimo] de Apoc. 13: 1-10, tomo 2, pág. 483.
100. Beale, 241.
101. *Ibíd.*, 242.

religioso dentro de la *iglesia apóstata*,[102] aspecto encontrado también en el antimesías de Daniel (Dan. 8: 25) y en el rey que haría su voluntad (Dan. 11: 32).

Vínculos entre Daniel 3 y Apocalipsis 13

La formación de una "imagen" escatológica de la bestia resucitada para crear una prueba de lealtad a Babilonia (Apoc. 13: 14, 15) supone una conexión tipológica con la orden del rey Nabucodonosor de adorar la imagen dorada de sí mismo en la llanura de Dura (Dan. 3: 1).[103] Esta reveladora correspondencia entre Daniel 3 y Apocalipsis 13 clarifica el auténtico asunto de interés para el pueblo escatológico de Dios. Tanto en el tipo daniélico como en el antitipo apocalíptico de Juan, los poderes gobernantes imponen la falsa adoración como prueba de lealtad a Babilonia. Tanto Daniel 3 como Apocalipsis 13 mencionan un *decreto de muerte* político que los legisladores promulgan a propósito de un asunto religioso; el mensaje de esperanza dado por Daniel por medio de la *liberación* milagrosa del remanente[104] fiel hace de prototipo y garantía de la liberación final en la crisis escatológica de la iglesia remanente de Cristo.[105]

Resumen

La unidad literaria sobre el anticristo (Apoc. 13) demuestra cómo el esquema *histórico continuo* de Daniel 7 y la experiencia de liberación *tipológica* de Daniel 3 se unen y se aplican conjuntamente a Cristo y a su iglesia fiel. Es palmario y demostrable que, en Apocalipsis 13, Daniel 7 es a la vez estándar y matriz fundamental para la identificación y el momento de la aparición del anticristo que había de venir. Con su perspectiva histórica continua, Daniel 7 es el modelo controlador de Apocalipsis 13.[106] El desarrollo y el progreso del Apocalipsis de Juan es su orientación histórica y teológica a Cristo, a su Espíritu y a su pueblo del pacto.

---

102. P. S. Minear, *I Saw a New Earth*, 256, aplicó el «falso profeta» de Apoc. 13: 11-17 a la «profecía engañosa dentro de la iglesia».
103. Beale, 243.
104. *Cf.* Dan. 3: 15, 17, 28, 29; 12: 1.
105. Para más tipos históricos del drama final, véase LaRondelle, *Chariots of Salvation* [Carros de salvación], 155-59.
106. Para un estudio en profundidad de la conexión entre Apoc. 13 y Dan. 7, véase Beale, 229-48.

Apocalipsis 12–13 revela que Satanás, como gobernante de este mundo,[107] ha erigido un reino satánico consistente en una trinidad falsificada, que es presentado por Juan como «una imitación paródica de la estructura del reino de Dios».[108] El dinámico paralelismo de Apocalipsis 12 y 13 indica que la *bestia* anticristiana *surgida del mar* (Apoc. 13: 1-8) actúa durante los 1,260 días proféticos de la mujer en el desierto (Apoc. 12: 6, 13-16). La *bestia surgida de la tierra* (Apoc. 13: 11-17) se alza para hablar como dragón solo *después* de que hubiera sanado la herida mortal de la bestia surgida del mar, para desencadenar la guerra final contra los santos. Esta guerra final de la trinidad satánica corresponde a la última guerra contra la iglesia de Apocalipsis 12: 17.

En Apocalipsis 12-13 no se responden las preguntas de *cómo* se cura la «herida mortal» de la bestia, ni de *cuándo* reanuda el anticristo su política de guerra contra los santos fieles en el tiempo del fin. Además, ¿cómo debería identificarse y aplicarse históricamente la bestia surgida de la tierra, es decir, el falso profeta? ¿Qué "sabiduría" descifrará convincentemente el número de la bestia o del anticristo: 666?

Apocalipsis 17 fue diseñado para ampliar explícitamente Apocalipsis 13, así como las plagas sexta y séptima (Apoc. 16).[109]

Bibliografía

Textos generales sobre Babilonia

Los comentarios sobre el Apocalipsis, especialmente los de E. B. Allo, J. L. D'Aragon (en el *Comentario bíblico San Jerónimo*), C. A. Auberlen, W. Barclay, I. T. Beckwith, M. Buttcher, F. F. Bruce, C. B. Caird, R. H. Charles, A. Y. Collins, S. Ellul, A. Farrar, J. M. Ford, D. W. Hadorn, A. Johnson, W. Hendriksen, A. Kuyper, G. E. Ladd, E. Lohse, J. P. Lange, C. M. Maxwell, R. H. Mounce, E. Schüssler Fiorenza, H. B. Swete, J. F. Walvoord, M. Wilcock, Christopher Wordsworth.

107. Luc. 4: 5, 6; Juan 12: 31; Efe. 2: 2; 6: 12.
108. P. S. Minear, *I Saw a New Earth*, 231.
109. Véase el cap. 12 de este volumen, "Armagedón: Plagas sexta y séptima".

Libros y artículos

Andrews, J. N. *Three Messages of Revelation, chaps. 3-4* [Los tres mensajes de Apocalipsis, capítulos 3-4]. Heritage Library (Review and Herald Publishing Association, 1892; reimpresión de Southern Publishing Association [1970]).

Beale, G. K. *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* [El uso de Daniel en la literatura apocalíptica judía y en el Apocalipsis de San Juan] (Nueva York – Londres: University of America [1984]).

Bruns, J. Edgar. "The Contrasted Women of Apocalypse 12 and 17" [Las mujeres contrapuestas de Apocalipsis 12 y 17], *CBQ* 26 (1964), 459-63.

Collins, A. Yarbro, "Revelation 18: Taunt-Song or Dirge?" [Apocalipsis 18, ¿canto burlón o endecha?], en J. Lambrecht, ed., *L'Apocalypse johanique et l'Apocalyptique dans le N.T.* [El Apocalipsis joanino y la apocalíptica en el NT], (Lovaina: University Press, 1980), 185-204.

Cruz, V. A. *The Mark of the Beast: A Study of Charagma in the Apocalypse* [La marca de la bestia: Estudio de *jaragma* en el Apocalipsis] (Ámsterdam: Academic Press, 1973).

Dhorme, E. *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* [Las religiones de Babilonia y de Asiria] (París: Presses universitaires de France, 1949).

Ellul, J. *The Subversion of Christianity* [La subversión del cristianismo]. ET (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

Foerster, W. "Die Bilder in Offenbarung 12f. und 17f." [La simbología de Apocalipsis 12s. y 17s.], *Theologische Studien und Kritiken* 104 (1932), 279-307.

Giblin, C. H. *The Threat of Faith* [La amenaza de la fe]. Analecta biblica 31 (Roma: Instituto Bíblico Pontificio, 1967), sobre 2 Tes. 2.

Hemer, C. J. *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* [Las cartas a las siete iglesias de Asia en su marco local]. JSNT Suppl. Ser. 11 (Sheffield: JSOT Press, 1986).

Hislop, A. *The Two Babylons* [Las dos Babilonias] (Nueva York: Loizeaux Brothers, 1948).

McCready Price, G. *Time of the End* [El tiempo del fin], cap. 7 (Nashville: Southern Publishing Association, 1967).

Minear, P. S. *I Saw a New Earth* [Vi una tierra nueva] (Washington, DC: Corpus Books, 1968), 135-57.

Prigent, P. *Apocalypse 12. Histoire de l'exégêse* [Apocalipsis 12. Historia de la exégesis] (Tubinga: Mohr, 1959).

Ramsey, W. M. *The Letters to the Seven Churches of Asia* [Las cartas a las siete iglesias de Asia] (reimpreso por Baker, 1963), caps. 9-10.

Schlatter, A. *Das Alte Testament in der Johanneischen Apokalypse* [El Antiguo Testamento en el Apocalipsis joanino] (Gütersloh, 1912).

Schwital, J. *Grosskirche und Sekte* [Iglesia mayoritaria y secta] (Hamburgo: Saatkorn-Verlag, 1962).

Shea, W. H. "Chiasm in Theme and by Form in Revelation 18" [Quiasmo en tema y por forma en Apocalipsis 18]. *AUSS* 20: 3 (1982), 249-56.

Siegbert, U. "Die Typologische Bedeutung des Begriffs Babylon" [El significado tipológico del término 'Babilonia']. *AUSS* 12: 2 (1974), 112-25.

Standish, R. R. y C. D. Standish. *Adventism Proclaimed* [La proclamación del adventismo], caps. 11-17 (Rapidan, Virginia: Hartland Institute – Historical Truth Publications, 1984).

Strand, K. A., "Two Aspects of Babylon's Judgment Portrayed in Rev 18" [Dos aspectos del juicio de Babilonia presentados en Apoc. 18], *AUSS* 20:1 (1982): 53-60.

----------, "Some Modalities of Symbolic Usage in Revelation 18" [Algunas modalidades de uso simbólico en Apocalipsis 18]. *AUSS* 24:1 (1986), 37-46.

----------, "The Eight Basic Visions in the Book of Revelation" [Las ocho visiones básicas del libro de Apocalipsis]. *AUSS* 25:1 (1987), 107-22.

VanHoye, A. "L'utilisation du livre d'Ézéchiel dan l'Apocalypse" [La utilización del libro de Ezequiel en el Apocalipsis]. *Biblica* 43 (1962), 436-72.

Vogelgesang, J. M. *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation* [La interpretación de Ezequiel en el libro del Apocalipsis] (Ann Arbor, Míchigan: U.M.I. – Harvard University, 1985).

Vos, L. A. *The Synoptic Traditions in the Apocalypse* [Las tradiciones sinópticas en el Apocalipsis] (Kampen: Kok, 1965), 157-63.

Walsh, M. *The Wine of Roman Babylon* [El vino de la Babilonia romana] (Nashville: Southern Publishing Association, 1945).

Warren Jr., W. L. *Apostasy in the Book of Revelation* [La apostasía en el libro de Apocalipsis] (Southern Baptist Theological Seminary, 1938; Ann Arbor, Míchigan: U.M.I., 1987), 177-185.

Were, L. F. *The Fall of Babylon in Type and Antitype* [La caída de Babilonia en tipo y en antitipo] (Melbourne, Australia, 1952).

----------, *The Woman and the Beast in the Book of Revelation* [La mujer y la bestia en el libro de Apocalipsis] (Berrien Springs, Míchigan: First Impressions, 1983 [reimpresión de la edición australiana de 1952]).

Wordsworth, Christopher. *Union With Rome* [Unión con Roma] (Chas. J. J. Thyne & Jarries, 1924), 13ª ed.

----------, *Is the Papacy Predicted by St. Paul? An Inquiry* [¿Predice San Pablo el papado? Una investigación], 3ª ed. (1ª ed. en 1880) (Cambridge: The Harrison Trust, 1985).

Capítulo V

¿Representan las siete cabezas emperadores romanos?

Kenneth A. Strand

Sinopsis editorial. En las visiones del libro de Apocalipsis se presenta tres veces una bestia simbólica con siete cabezas y diez cuernos (caps. 12, 13, 17). La primera y la tercera son de color rojo, mientras que de la segunda se dice que es un animal con cuerpo de leopardo. La primera tiene cabezas coronadas; la segunda tiene cuernos coronados; la tercera aparece sin coronas ni en las cabezas ni en los cuernos.

La interpretación preterista tradicional identifica a la segunda bestia, la de cuerpo de leopardo, con el Imperio romano y sus siete cabezas con una sucesión de siete gobernantes romanos que reinaron en el siglo I de la era cristiana.

El punto de vista preterista se basa en la suposición de que el Apocalipsis está limitado en su alcance a la época del propio Juan, el siglo I. Por lo tanto, la bestia, semejante a un leopardo, que blasfema contra Dios y persigue a su pueblo tiene que ser el imperio de Roma bajo sus distintos gobernantes. Sin embargo, tal como demuestra el autor, esta suposición se empantana en dificultades desde el momento en que se intenta armonizar la identificación preterista con los datos bíblicos *reales*. Las marcas de identificación suministradas por la profecía señalan un poder que actuaría en el futuro de los días de Juan. Además, el imperio del siglo I fue gobernado por once hombres, no siete, y los preteristas no se ponen de acuerdo en cuanto a qué siete seleccionar ni con qué justificación; ninguna de las interpretaciones preteristas principales es capaz de situar a Juan bajo la sexta cabeza, en donde los datos bíblicos indican que debería estar.

En el libro apocalíptico de Daniel, las cabezas de animales no se usan nunca para denotar personas individuales. Las cuatro cabezas del leopardo (Dan. 7: 6; *cf.* 8: 8, 22) simbolizaban "reinos". Asimismo, cabría esperar que las siete cabezas de las bestias de Apocalipsis

representen también reinos o potencias mundiales. En Apocalipsis 17: 9 también se interpreta a las siete cabezas como «siete montes». El autor observa: En el AT, las montañas se usan como figuras o símbolos de "naciones" o "imperios" (Dan. 2: 34-35, 44-45; Jer. 51: 25), pero *nunca* de gobernantes individuales.

Aunque la exégesis del material bíblico del capítulo (especialmente lo referente a la bestia de siete cabezas con cuerpo de leopardo) refuta la perspectiva preterista, también resulta pertinente para una interpretación actual que ha surgido entre algunos historicistas. En años recientes se ha propuesto que las siete cabezas representan siete papas específicos, identificándose al papa Juan Pablo II con la sexta cabeza. La realidad bíblica ya establecida de que la Biblia nunca usa cabezas de animales ni montañas como símbolos de gobernantes individuales descarta como endeble cualquier tentativa de identificar a las siete cabezas de Apocalipsis con papas específicos, vivos o muertos.

Esquema del capítulo

I. Introducción

II. La bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar

III. Las siete cabezas

IV. La cabeza herida y resucitada

V. El número 666

VI. Conclusión

Introducción

El libro de Apocalipsis presenta tres animales simbólicos que tienen siete cabezas y diez cuernos: (1) el dragón que estaba en el cielo (Apoc. 12), (2) la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar (Apoc. 13) y (3) la bestia de color escarlata que estaba en el desierto (Apoc. 17).

Según el "preterismo" tradicional, punto de vista más común y omnipresente del Apocalipsis sostenido por los eruditos neotestamentarios de la actualidad, la bestia de Apocalipsis 13 surgida del

mar es un símbolo del Imperio romano de los días del propio Juan.[1] Se entiende que las siete cabezas de la bestia representan una sucesión de emperadores romanos del siglo I d.C.

Algunos futuristas (intérpretes que creen que casi todo el Apocalipsis ha de cumplirse en el fin del mundo) han adoptado también el preterismo como parte de su postura interpretativa.[2] Estos "preteristas futuristas" dan a Apocalipsis 13 un doble enfoque, de modo que, para ellos, la bestia con cuerpo de leopardo representa tanto al antiguo Imperio romano como un anticristo aún futuro.[3]

---

1. En este capítulo, se usa mayúscula inicial para la palabra 'imperio' cuando se hace referencia al Imperio romano, porque tal referencia se hace a un período y a un tipo de administración gubernativos específicos de la historia romana. Así, el Imperio se presenta en contraposición con la anterior República romana, que fue un "imperio romano" en un sentido más general. El período del Imperio propiamente dicho es dividido por los historiadores en el Principado (27 a.C. – 284 d.C.) y la Autocracia (284–476). Naturalmente, nuestro centro de interés está en las primeras décadas del Principado y, por lo tanto, los términos '*princeps*' ("primer ciudadano") y "emperador" se usan de forma intercambiable en este capítulo para designar al gobernante romano. Cuando Octaviano (Augusto) instituyó el Principado el año 27 a.C., y también durante todo su reinado, fomentó una forma de gobierno que consistía en autoridades e instituciones adoptadas y adaptadas de las existentes en la República romana. Así, en aquella forma cuasirrepublicana de gobierno, el "gobernante" era un *princeps*.
2. Por ejemplo, George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* [Comentario sobre el Apocalipsis de Juan] (Grand Rapids, 1972); y Leon Morris, *The Revelation of St. John: An Introduction and Commentary* [El Apocalipsis de San Juan: Introducción y comentario], Tyndale New Testament Commentaries, 20 (Grand Rapids, 1969).
3. Ladd, pág. 14, formula su conclusión de que «el método acertado de interpretación del Apocalipsis es una mezcla de los métodos preterista y futurista». Para él, la «bestia es tanto Roma como el anticristo escatológico», pero después también amplía esta idea para que incluya «cualquier poder demoníaco que la iglesia deba afrontar en toda su historia». Morris, pág. 24, cita con aprobación el siguiente comentario, un tanto similar, realizado por Ladd con anterioridad en el *Baker's Dictionary of Theology* (Grand Rapids, 1960), 53: «La bestia es Roma y, a la vez, un anticristo escatológico que no puede ser identificado plenamente con la Roma histórica». Debería señalarse que en las secciones de sus obras consistentes en comentarios, Ladd manifiesta una postura futurista muy clara e incisiva de la variedad no dispensacionalista, mientras que Morris es más bien vago en este respecto.

Los comentaristas y exégetas preteristas encuentran en Apocalipsis 13 varios indicios básicos que, presuntamente, sustancian su interpretación; por lo tanto, el capítulo se convierte en una de las claves para dilucidar el mensaje central del libro. Dado que en Apocalipsis 17 se dan otros indicios importantes en cuanto a la identidad de las siete cabezas, también ese capítulo es importante para la formulación de la posición preterista.

El punto de vista preterista

En resumen, los preteristas ven en el Apocalipsis una presentación de la situación político-religiosa de los tiempos y el entorno del propio Juan, finales del siglo I d.C. en la provincia romana de Asia (una porción del Asia Menor occidental limítrofe con el mar Egeo). A finales del reinado de quince años (81-96) del emperador Domiciano se desató una intensa persecución contra los cristianos en la Asia romana.

Durante esa época angustiosa, Juan, que se ocupaba en última instancia de las congregaciones cristianas de esa zona, estaba exiliado en la isla de Patmos. Entretanto, sus feligreses sufrían intensamente a manos de sus perseguidores romanos, llegando incluso a enfrentarse a la cárcel y a la muerte. Precisamente durante ese exilio en Patmos, Juan escribió el libro de Apocalipsis hacia 95 d.C., fecha aceptada por la mayoría de los estudiosos del NT, tanto preteristas como no preteristas, y sustanciada por muchas pruebas externas e internas.[4]

4. El testimonio de Ireneo, ca. 185 d.C., es muy explícito cuando indica que «la visión apocalíptica» —es decir, el libro de Apocalipsis— «fue vista no hace mucho, sino casi en nuestra época, hacia el final del reinado de Domiciano» (*Contra los herejes* 5.30.3, ANF, 1: 559-560). Unos años más tarde, Clemente de Alejandría hace referencia a la liberación de Juan de Patmos y a su experiencia yendo en busca de un joven cristiano no practicante que se había vuelto atracador, lo que ocurrió cuando Juan era "anciano" (*Quis dives salvetur*, 42; el cap. 42 cuenta con traducción inglesa en AN, 2: 603-604 [el título de la obra en la edición de ANF es *Who Is the Rich Man That Shall Be Saved?* {¿Qué hombre rico será salvo?}]). La atmósfera de persecución que se refleja intensamente en el Apocalipsis es, probablemente, la evidencia interna más significativa.

El símbolo de las siete cabezas

Nuestra tarea específica es determinar si las siete cabezas de la bestia con cuerpo de leopardo representan de verdad a siete emperadores del antiguo Imperio romano, como defienden los preteristas. La siguiente presentación se centrará en los elementos concretos de la postura preterista que tienen que ver directamente con el asunto de la identidad de las cabezas. Esos elementos son los siguientes:

1. La identidad de la propia bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar (de la que se dice que es el Imperio romano).
2. La identificación de las siete cabezas en Apocalipsis 17: 9-10, en el sentido de que son a la vez «siete colinas» y «siete reyes».
3. La referencia en Apocalipsis 13: 3 a la herida mortal y la subsiguiente resurrección de una de las cabezas.
4. La clave numérica 666 dada en Apocalipsis 13: 18 como identificador de la bestia.

La bestia con cuerpo de leopardo que surge del mar

Obviamente, la identificación precisa de la bestia con cuerpo de leopardo que surge del mar (Apoc. 13) resulta de importancia fundamental para averiguar la identidad de sus cabezas. Si la bestia del mar hubiera de representar al antiguo Imperio romano, sería concebible que las cabezas representaran una sucesión de emperadores romanos (aunque no sea preciso que representen tal cosa). Por otra parte, si se encuentra que la bestia del mar simboliza otra entidad, sería imposible que las cabezas simbolizaran emperadores romanos. Entonces, ¿en qué basan los preteristas su conclusión de que la bestia surgida del mar es un símbolo que representa al Imperio romano?

La argumentación preterista

El razonamiento preterista comienza con la *premisa* básica de que la bestia surgida del mar representa la entidad concreta que desencadenó la persecución en la provincia romana de Asia en la época de Juan. En otras palabras, se supone que la descripción que Juan hace de la bestia que perseguía a los santos, que blasfemaba contra Dios, etcétera (13: 5-7) señala específicamente a la situación a la que se enfrentaban Juan y sus feligreses cristianos: una situación en la que, por supuesto, Roma era la culpable.

En sí misma y por sí misma, la anterior argumentación parece perfectamente lógica, aunque no puede considerarse definitiva (es decir, no hay nada en el texto que específicamente lo requiera). Su especial plausibilidad para los preteristas se apoya en ciertos datos adicionales mencionados en el texto bíblico (y, en particular, en la interpretación preterista de esos datos). Mencionamos específicamente: la herida mortal y la subsiguiente resurrección (13: 3, 12, 14), el número de la bestia (vers. 18) y el surgimiento de una segunda bestia que hace que la humanidad adore a la bestia del mar (vers. 12). Únicamente el último de estos detalles precisa atención en este momento, ya que los otros se tratarán por separado posteriormente en este capítulo.

La identificación de la segunda bestia. A los preteristas les parece obvio que la segunda bestia (13: 11-17), un animal de dos cuernos que surge de la tierra, representa con mucho acierto el culto a "Roma y Augusto", al que se alude con frecuencia como "culto imperial".[5] En el año 12 a.C., Augusto convirtió ese culto en parte del culto estatal. En Italia y en las provincias *occidentales* de Roma, el propio emperador no era adorado, sino que los votos y las oraciones ofrecidos se dirigían al *genio* de Augusto (la deidad tutelar o espíritu divino que, según el pensamiento romano, los protegía y bendecía a él y a su familia).

Sin embargo, en las provincias *orientales*, Augusto, desde el comienzo de su reinado en 27 a.C. (y aun antes),[6] fomentó la adoración del gobernante romano, basándose en una tradición de adoración del gobernante muy arraigada por todo Oriente. Por lo tanto, en esas provincias orientales del Imperio romano, el culto imperial se organizó de tal manera que, además de Roma, se adoraba a la persona del emperador gobernante. Así, en la provincia romana de Asia y en otros lugares de Oriente, los ciudadanos locales tenían que declarar y, en ocasiones, demostrar públicamente, su lealtad *religiosa* al emperador.[7]

5. La mayoría de los libros más comunes sobre la historia de Roma describen el culto. Una presentación sucinta pero intensa, que aclara las diferentes entre Oriente y Occidente y que presenta algunos documentos ilustrativos aparece en Naphtali Lewis y Meyer Reinhold, *Roman Civilization* [La civilización romana], tomo 2, *The Empire* [El Imperio] (Nueva York, 1955), 61-65.

6. Por ejemplo, el año 29 a.C., Octaviano estableció asambleas provinciales en las provincias orientales. Una de las funciones fundamentales de esas asambleas era mantener y fomentar el culto imperial en las respectivas provincias.

7. Se han descubierto *libelli* ("certificados" de acatamiento) de una época posterior (la de la persecución de Decio, ca. 250 d.C.).

Hacia finales del reinado de Domiciano parece haber habido una intensificación de las actividades del culto en la provincia romana de Asia. Se imponían fuertes sanciones —incluida la muerte— a quienes no se sometieran a este tipo de "culto al emperador". También parece haber habido cierta persecución contra los cristianos de Roma.[8] Aunque aún no había llegado la época de la persecución en todo el imperio, la actitud del emperador era a menudo un estímulo para el surgimiento de brotes locales que eran muy intensos en sus respectivas circunscripciones.[9] Y debe señalarse que Domiciano fue un emperador codicioso de títulos divinos, como "Señor" y "Dios",[10] título que los cristianos no podían admitir que se aplicase a ningún ser humano, por prestigiosa y poderosa que pudiera ser la persona en cuestión.

Omisión de la interpretación bíblica. Diversos aspectos de la argumentación preterista para la identificación de la bestia surgida del mar (y también de la bestia surgida de la tierra) *parecen*, a primera vista, ser perfectamente convincentes. Sin embargo, preguntamos: ¿Se han fijado los preteristas con suficiente cuidado en las especificaciones del texto bíblico y en los acontecimientos de la historia, y los han interpretado, como para asegurar que su interpretación es la acertada? Como veremos, nuestra respuesta a esta pregunta debe ser rotundamente negativa.

Hay ciertos indicios —decisivos— que indican que la bestia con cuerpo de leopardo de Apocalipsis 13 simboliza algo diferente que el Imperio romano de la época de Juan. Así las cosas, la bestia de dos cuernos surgida de la tierra no podría representar el culto imperial romano, sino que debe significar en su lugar una entidad que tenga una relación con lo que de verdad represente la bestia surgida del mar.

Señalamos de paso que, en el texto bíblico, la bestia surgida de la tierra se alza *después* que la bestia surgida del mar; de hecho, después de que la bestia sufra una herida mortal y experimente una resurrección

8. El año 95 d.C., Domiciano hizo que su primo, el cónsul Flavio Clemente, fuese ejecutado, y desterró a Pandateria a su sobrina, Flavia Domitila, esposa de Clemente. Véase, por ejemplo, Dión Casio, *Historia romana*, 67.14.
9. La primera persecución romana a escala verdaderamente amplia (en todo el imperio) contra los cristianos fue la ordenada por el emperador Decio (249-251 d.C.).
10. Dión Casio, *Historia romana*, 67.5.7 refiere de forma muy explícita la insistencia con que Domiciano deseaba que se lo considerase divino y el placer que al emperador producía que lo llamasen "Señor" y "Dios".

(13: 11-17). La historia romana del siglo I d.C. no tiene nada que pueda considerarse cumplimiento de esta especificación. Así, la propia historia repudia la posición preterista en cuanto a las relaciones entre la bestia del mar y la bestia de la tierra.

Identidad bíblica de la bestia surgida del mar

Comparación de secuencias: Apocalipsis 12-13. Llegamos ahora a la cuestión básica: ¿Cuáles son los indicios bíblicos reales que identifican a la bestia surgida del mar? En primer lugar, una yuxtaposición del material de Apocalipsis 13 con la información dada en Apocalipsis 12 sugiere que hay una diferencia cronológica que la reconstrucción preterista pasa por alto cuando sitúa a la bestia del mar en el momento histórico del propio Juan.

Explorando el contexto completo de estos dos capítulos tan estrechamente relacionados, encontramos en el capítulo 12 una secuencia histórica de *tres etapas*. En primer lugar, el dragón se opone al hijo varón (Cristo), luego a la mujer y, por último, al resto de la simiente o la descendencia de la mujer. En el capítulo 13 encontramos únicamente una secuencia de *dos etapas*: la era cuando la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar estaba sola y, después, la era en que la bestia de dos cuernos surge de la tierra, crea una imagen de la bestia con cuerpo de leopardo y ordena que todos los seres humanos la adoren a ella y a la bestia con cuerpo de leopardo.

Exactamente, ¿cómo se relacionan entre sí las tres etapas del capítulo 12 y las dos etapas del capítulo 13? Un indicio básico se encuentra en el hecho de que se menciona el mismo período cronológico en ambos capítulos —como «mil doscientos sesenta días» y «un tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo» (12: 6, 14), y como «cuarenta y dos meses» (13: 5)—. Ese período cronológico aparece en la fase inicial de la secuencia de dos etapas del capítulo 13, pero está conectado con la segunda fase de la secuencia de tres etapas del capítulo 12. Ilustramos esta relación en la Figura 1.

Figura 1. Relación cronológica entre Apocalipsis 12 y 13

Apocalipsis 12	Apocalipsis 13
Era apostólica	*Era apostólica*
1. El dragón ataca al niño (Cristo)	———
Era postapostólica	*Era postapostólica*
2. El dragón ataca a la mujer «mil doscientos sesenta días» o «un tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo»	1. Los «cuarenta y dos meses» de la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar
Era escatológica	*Era escatológica*
3. El dragón ataca a la descendencia de la mujer	2. La bestia de dos cuernos surgida de la tierra

Dado que la primera fase del capítulo 12 se relaciona obviamente con la era apostólica, cabe suponer que la segunda fase (equivalente a la era de la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar en 13: 1-10) *tiene que ser postapostólica.*

Las cabezas coronadas indican la era postapostólica. Esta conclusión se ve confirmada con una prueba textual adicional. En la sección explicativa de Apocalipsis 17, en la que el enfoque se realiza desde el marco temporal del autor, se dice que los diez cuernos de la bestia surgida del mar son «diez reyes que todavía no han comenzado a reinar» (vers. 12, NVI),[11] es decir, *en los días de Juan aún no habían surgido como entidades gobernantes.*[12] ¿Dónde encontramos un animal

11. Las citas de las Escrituras en el resto de este capítulo están tomadas de la NVI.

12. Es importante fijarse en que este versículo está en la sección *explicativa* de la visión y que, por lo tanto, se da desde la perspectiva temporal del autor. (Véase el primer capítulo en el tomo 1 de esta colección de dos tomos de la CDA sobre el Apocalipsis para una presentación de los principios hermenéuticos). El indicador del paso de la visión propiamente dicha al material explicativo es la afirmación de 17: 9: «¡En esto consisten el entendimiento y la sabiduría!» (ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν [*hōde ho nous ho ejōn sofian*]).

cuyos diez cuernos están *coronados*? Eso lo encontramos en un lugar —y *solo* en uno— de todo el libro de Apocalipsis, concretamente en el capítulo 13. En él, los cuernos coronados están en la bestia con cuerpo de leopardo (vers. 1). (En cambio, en 12: 3 están coronadas las cabezas, pero en 17: 3 no lo están ni las cabezas ni los cuernos). Así, tomando como base la información explicativa que encontramos en Apocalipsis 17: 12, debemos deducir que la era concreta de la existencia de la bestia que se representa en el capítulo 13 era aún futura para Juan. De esta manera, el propio libro de Apocalipsis indica claramente que la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar es una entidad distinta del antiguo Imperio romano del siglo I d.C.

Vinculación entre la bestia con cuerpo de leopardo y el inicuo. Nuestra conclusión se ve reforzada además por la conceptualización subyacente a la explicación que da Pablo sobre el "inicuo" en 2 Tesalonicenses 2. La descripción que Pablo presenta del carácter y las actividades de esa entidad coincide con la de la bestia con cuerpo de leopardo. Obviamente, ambas descripciones guardan una relación con el "cuerno pequeño" de Daniel, presentado en Daniel 7 (véase en especial el vers. 25). Los tres símbolos representan el mismo poder. Así veía el asunto, dicho sea de paso, el Padre de la iglesia Ireneo (ca. 185 d.C.), primer autor patrístico cuyas exposiciones sobre el tema están disponibles.[13]

Pablo añade que hay una entidad que impedía que el impío apareciera de inmediato (2 Tes. 2: 6-7). Esa entidad que frenaba al anticristo puede identificarse con el Imperio romano, dado que, según la profecía de Daniel, el "cuerno pequeño" surgiría únicamente después de que hubieran surgido los diez cuernos (Dan. 7: 8, 24). Esta es, de hecho, la forma específica en la que Padres más prominentes de la iglesia primitiva entendían el asunto: buscaban el surgimiento del anticristo en conexión con la disolución del Imperio romano.

13. En *Contra los herejes*, 5.25.1,3, Ireneo cita, en primer lugar, 2 Tesalonicenses 2; después, tras referirse al final del último reino cuando surjan los diez reyes, cita Daniel 7 a propósito del "cuerno pequeño", cuyo aspecto era "mayor" que el de los otros y ante el cual fueron desarraigados tres reyes. En 5.26.1-2, su exposición pasa a la «luz aún más clara» arrojada por Juan en el Apocalipsis, cuando Juan se refiere a los mismos diez cuernos mencionados por Daniel.

Ireneo y Tertuliano afirmaron que la época de la aparición del anticristo era aún futura,[14] pero Jerónimo (ca. 400) creía que el anticristo estaba muy próximo. Relacionó los saqueos de las invasiones bárbaras y el desmembramiento del Imperio romano con el surgimiento profetizado de los diez cuernos de Daniel 7 y Apocalipsis 13.[15] Algunos de los contemporáneos de Jerónimo tenían un punto de vista similar.[16]

Evaluación

¿A qué conclusión podemos llegar ahora en cuanto a la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar y sus siete cabezas? Hemos hallado, específicamente, que esa bestia simbolizaba una entidad que operaría en una era futura con respecto a la época de Juan. Con esta conclusión, todos los demás argumentos preteristas relativos a esa bestia y a las siete cabezas también se desmoronan. Por consiguiente, podríamos terminar nuestro estudio en este punto, porque la tarea que habíamos emprendido se ha realizado.

---

14. Ireneo, *Contra los herejes*, 5.26.1, habla de los «últimos tiempos» en que surgirán diez reyes «entre los que se repartirá el imperio [Roma] que ahora gobierna [la tierra]» (traducción inglesa en ANF, 1: 554). Tertuliano, *Apología*, 32, es aún más explícito. Menciona en primer lugar la necesidad de oración por «los emperadores, o, más bien, por la completa estabilidad del imperio, y por los intereses romanos en general». Luego prosigue con esta afirmación: «Porque sabemos que una poderosa sacudida que se cierne sobre toda la tierra —de hecho, el fin mismo de todas las cosas que amenaza calamidades terribles— se ve retardada únicamente por la existencia continuada del Imperio romano» (traducción inglesa en ANF, 3: 42-43).
15. En 409 d.C., Jerónimo escribió (refiriéndose a 2 Tes. 2: 7-8): «El que detiene es quitado del medio, y, pese a ello, no nos damos cuenta de que el anticristo está cerca. Sí, está cerca el anticristo al que el Señor Jesucristo "consumirá con el espíritu de su boca"». *Carta 123, a Ageruchia*, sec. 16, en NPNF, 2ª colección, 6: 236.
16. Entre los contemporáneos de Jerónimo con un punto de vista un tanto similar al suyo se encontraban Sulpicio Severo y Martín de Tours. Sulpicio dice que Martín, fallecido en 396 d.C., dijo que Nerón reinaría en Occidente y que el anticristo, que ya había nacido, reinaría en Oriente, y que el anticristo acabaría derrotando a Nerón y se convertiría en el gobernante universal. Sulpicio parece haber tenido el mismo punto de vista que Martín en cuanto a la cercanía de la aparición del anticristo, pero parece que no aceptó del todo otros aspectos de la escatología de Martín. Sulpicio Severo, *Diálogos*, 2.13.14 (véase NPNF, 2ª colección, 11: 45) e *Historia sagrada*, 2.29 (véase NPNF, 2ª colección, 11: 111).

No obstante, puede resultar útil prestar algo de atención a los otros detalles con los que los preteristas apuntalan su argumentación. Repasando, esos detalles son los siguientes: (1) Las siete cabezas de la bestia se identifican en 17: 9-10 con «siete colinas» y también con «siete reyes»; (2) hubo una herida y una resurrección de una de las cabezas de la bestia; y (3) 666 es un indicio adicional con el que identificar a la bestia.

Las siete cabezas

Naturalmente, el análisis de la identificación preterista de las siete cabezas de la bestia con cuerpo de leopardo (es decir, una sucesión de siete emperadores romanos) debería comenzar con la evidencia bíblica aducida a favor de esa interpretación. Para los preteristas, el punto de inicio en el texto es 17: 9-10: «Las siete cabezas son siete colinas sobre las que está sentada esa mujer. También son siete reyes: cinco han caído, uno está gobernando, el otro no ha llegado todavía». Los preteristas también se fijan en la referencia de 17: 11 a la propia bestia en el sentido de que es un "octavo" rey.

Se considera que la doble identificación de 17: 9-10 de las cabezas como «siete colinas» y «siete reyes» es una evidencia decisiva. Los intérpretes preteristas entienden que la expresión «siete colinas» debe señalar a Roma, la «ciudad de las siete colinas».[17] Se sigue de forma natural que la expresión «siete reyes» tiene que referirse a gobernantes romanos, o sea, a emperadores romanos.

¿«Siete colinas» o «siete montes»?

El detalle más crucial que los preteristas pasan por alto o ignoran en la identificación de las "colinas" o los "reyes" (17: 9-10) con emperadores romanos es el hecho de que el término 'colinas' de la NVI y de otras versiones españolas es una traducción inapropiada o, al

17. Que *Roma* era conocida como la «ciudad de las siete colinas» lo afirman famosos autores clásicos, como Virgilio (f. 19 a.C.) y Horacio (f. 8 a.C.). Además, el autor cristiano Tertuliano (ca. 197 d.C.) dice que los «habitantes de Roma» eran la «población nativa de las siete colinas» (*Apología*, 35, en ANF, 3: 44).

menos, deficiente. En el original griego, la palabra es ὄρος [*oros*], y debería traducirse "montes", como en la RV95 y la LBA en otros casos en que aparece la misma palabra en el libro de Apocalipsis.[18]

Dado que la palabra 'montes' es obviamente simbólica en 17: 9, los debidos principios de interpretación requerirían que busquemos el uso *bíblico* del término 'monte' en los casos en que el término se emplea como símbolo. Cuando lo hacemos, *jamás descubrimos que 'monte' se use para simbolizar un monarca o un gobernante individual.* En vez de ello, descubrimos que se usa como símbolo de una nación o de un imperio.

Por ejemplo, en el sueño de Nabucodonosor, la piedra que golpea a la imagen en los pies acaba convirtiéndose en un gran monte que llena toda la tierra (Dan. 2: 34-35). Este monte es identificado explícitamente como el eterno reino de Dios (vers. 44-45). Jeremías presenta otro ejemplo, pues se refiere al antiguo Imperio babilónico como un «monte del exterminio» que ha de convertirse en un «monte quemado» (Jer. 51: 25).[19]

Este uso bíblico de 'monte' como símbolo debería llevarnos a buscar una identidad similar de las siete cabezas en el Apocalipsis, dado que son llamadas "montes". El segundo término identificativo de 17: 9-10, concretamente "reyes", puede entenderse, de la misma manera, como "gobiernos", "reinos" o "imperios".[20]

---

18. Un detalle importante al que ha llamado la atención Paul S. Minear, *I Saw a New Earth* [Vi una tierra nueva] (Washington, DC, 1968), 237, es que, en Apocalipsis, las otras siete referencias a oros han sido traducidas "montaña", no "colina" (en realidad, cuatro de los ocho casos, incluyendo el de Apoc. 17: 9, están en plural, ὄρη [*orē*]). Aunque quizá haya ejemplos de oros que podrían perfectamente traducirse "colina", el griego también tiene otro término para decir "colina": βουνός [*bounos*].
19. En la referencia daniélica, el término es la palabra aramea טוּר [*ṭûr*]; en Jeremías, se trata del vocablo hebreo הַר [*har*]. En el AT se dan referencias tanto a 'colina' como a 'monte' (por ejemplo, Isa. 40: 4; y, en plural, 42: 15; 54: 10; 55: 12), siendo aquella גִּבְעָה [*giḇʿâ*] y esta *har* (ambas hebreas). Es posible que merezca la pena señalar que la expresión de Isa. 41: 15 referente a las colinas reducidas a tamo aparece en el Tárgum como que «los reinos» serán tamo.
20. Por ejemplo, cuando Daniel dijo a Nabucodonosor: «¡Su Majestad es la cabeza de oro!» (Dan. 2: 38), hablaba del reino de Nabucodonosor: Babilonia. Ello es evidente por el contexto: «Después de Su Majestad surgirá otro reino de menor importancia. Luego vendrá un tercer reino, que será de

Las "siete colinas" de Roma, ¿secuenciales?

Entre otras incongruencias de la interpretación preterista está el hecho de que las "siete colinas" de Roma no fueron cronológicamente sucesivas. Dado que las cabezas de la bestia surgieron, existieron y cayeron una tras otra, debería poder decirse lo mismo de las colinas de Roma si la perspectiva preterista fuera correcta. Sin embargo, los intérpretes preteristas nunca han podido explicar satisfactoriamente, ni pueden hacerlo, cómo esas siete colinas físicas literales en las que se edificó Roma han surgido y han caído secuencialmente.

La sucesión de los emperadores romanos del siglo I d.C.

Pasamos ahora al asunto de en qué medida cumple la sucesión de los emperadores romanos del siglo I d.C. los requisitos del texto bíblico. ¿Habían terminado ya cinco emperadores su reinado y había un sexto gobernando en el momento en que Juan escribió el libro de Apocalipsis?[21] La lista de emperadores romanos, comenzando con el fundador del Imperio, Augusto (Cayo Julio César Octaviano, hijo adoptivo de Julio César) y llegando hasta la época de la redacción del Apocalipsis por Juan es como sigue:

1. Augusto (27 a.C. – 14 d.C.)
2. Tiberio (14-37)
3. Cayo Calígula (37-41)
4. Claudio (41-54)
5. Nerón (54-68)
6. Galba (68-69)
7. Otón (69)
8. Vitelio (69)

---

bronce, y dominará sobre toda la tierra. Finalmente, vendrá un cuarto reino, sólido como el hierro» (vers. 39-40).

21. El punto de referencia desde el que ha de efectuarse la identificación específica de esos emperadores es, naturalmente, la época del propio Juan. Véase la nota 12, *supra*. Aunque el propio texto está claro, los partidarios de la posición preterista no se ponen de acuerdo en cuanto a qué cabeza existía en los días de Juan: la sexta (lo que indica una lectura normal del texto bíblico), la séptima o incluso un "octavo rey" que se menciona en Apoc. 17: 11.

9. Vespasiano (69-79)
10. Tito (79-81)
11. Domiciano (81-96): momento aproximado en que Juan escribió el Apocalipsis

Obviamente, la lista contiene demasiados emperadores para satisfacer las especificaciones necesarias. Entonces, ¿cómo construir una lista que tenga solo cinco emperadores en secuencia antes del momento en que Juan escribió el Apocalipsis, cuente con un sexto emperador reinante en el momento mismo de la redacción de Juan y tenga un séptimo emperador aún por venir?

Lógicamente, tal lista debería comenzar con Augusto, no solo porque instituyó e inauguró el Imperio romano (en contraposición con la República romana precedente), sino también porque la historia del NT comenzó en su reinado. Sin embargo, algunos intérpretes prefieren hacer de Tiberio, sucesor inmediato de Augusto, el primer emperador en su lista sucesoria. Precisamente en el reinado de Tiberio ocurrieron el ministerio, la muerte y la resurrección de Cristo. Por otra parte, otros intérpretes preferirían remontarse en la historia romana más allá del Principado, y empiezan su secuencia con Julio César (f. 44 a.C.). Por último, hay muy pocos expositores (la "rarísima excepción" que se da ocasionalmente) que optan por buscar un punto inicial posterior, por ejemplo en la época de Nerón.

En todos los casos anteriores, los intérpretes preteristas se quedan con un número excesivo de emperadores. En consecuencia, la cuestión de determinar precisamente qué emperadores se supone que Juan tenía en mente ha creado una confusión inacabable para tales intérpretes. La Figura 2 resume las diversas posibilidades, aunque no todas.

Figura 2. Algunas identificaciones preteristas de las siete cabezas

Gobernantes romanos		*A*	*B*	*C*	*D*	*E*	*F*	*G*
Julio César	48 a.C. – 44 a.C.	1	1					
Augusto	27 a.C. – 14 d.C.	2	2	1	1			
Tiberio	14–37 d.C.	3	3	2	2	1	1	
Calígula	37–41 d.C.	4	4	3	3	2	2	
Claudio	41–54 d.C.	5	5	4	4	3	3	
Nerón	54–68 d.C.	6	6	5	5	4	4	1
Galba	68–69 d.C.	7		6		5		2
Otón	69 d.C.			7		6		3
Vitelio	69 d.C.					7		4
Vespasiano	69–79 d.C.		7		6		5	5
Tito	79–81 d.C.				7		6	6
Domiciano	81–96 d.C.						7	7

Las primeras seis columnas están adaptadas de una tabla dada por Thomas S. Kepler, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis] (Nueva York, 1957), 177. La columna *G* está adaptada de una tabla dada por Josephine Massyingberde Ford, *Revelation* [Apocalipsis], AB, 38 (Nueva York, 1975), 289. En la tabla de Ford, que ella atribuye a Edward Siegman, hay un total de cuatro columnas, las dos primeras de las cuales son idénticas a las columnas *A* y *C* de Kepler (también mi designación aquí). Aquí omitimos su cuarta columna, que, curiosamente, duplica el nombre 'Vitelio' y, mediante tan injustificado procedimiento, logra que Domiciano ocupe el sexto lugar de la secuencia. No conozco a ningún erudito que utilice esa secuencia concreta. De hecho, hasta la secuencia de la columna *G* es más bien atípica y no tiene muchos defensores.

Según la tabla de la Figura 2, hay *cuatro* puntos iniciales posibles que usan la mayoría de los preteristas, aunque es más bien inusual encontrar a Nerón situado en la posición inicial (como en la columna G). En la tabla también resulta evidente que varias de las listas omiten los nombres de tres emperadores —Galba, Otón y Vitelio—, que tuvieron únicamente reinados breves durante los años 68-69. De hecho, la mayoría de los intérpretes preteristas eliminan esos tres nombres.

Las circunstancias históricas no proporcionan en absoluto autorización alguna para omitir a esos gobernantes. Los tres fueron, desde todo punto de vista, emperadores genuinos, habiendo recibido plena confirmación del Senado romano.[22] En este sentido, resulta interesante destacar que Victorino de Petavio (ca. 300 d.C.), autor cristiano que aportó el primer comentario latino del libro de Apocalipsis que nos ha llegado, en realidad comenzó su secuencia de las siete cabezas con Galba, revelando así su plena aceptación de los tres emperadores de reinado fugaz.[23]

Aun con la eliminación de Galba, Otón y Vitelio, las listas que dan normalmente los preteristas no llegan a situar a Domiciano como el sexto de la secuencia. De hecho, las dos listas que más se acercan (*F* y *G*) hacen de Tito, predecesor inmediato de Domiciano, el sexto emperador de la secuencia.[24] En cambio, el antiguo expositor Victorino,

22. Josephine Massyngberde Ford, *Revelation* [Apocalipsis], AB, 38 (Nueva York, 1975), 290, alude con aprobación a la observación de S. Giet en el sentido de que los tres emperadores de reinado fugaz en 68-69 d.C. no pertenecían a la sucesión de los césares, y ella misma prosigue: «Únicamente los césares de las dinastías Julia y Flavia tuvieron poder efectivo sobre el territorio habitado por el pueblo judío». Pero este tipo de lenguaje revela una falta de conocimiento de las realidades de la historia romana. De los denominados "césares", Julio César fue el único "césar" real por familia. Octaviano (Augusto) lo fue por adopción. Y la línea Claudia también llegó a serlo por adopción, estado constituidos los "Julio-Claudios" por Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón. Los Flavios usaron "César" como un título honorífico, algo que también habían hecho Galba, Otón y Vitelio. Además, esos tres emperadores efímeros tuvieron tanto control sobre Palestina como Nerón cuando reinó.
23. Victorino, *Comentario sobre el Apocalipsis del bienaventurado Juan*, comentario sobre Apoc. 17: 10 (véase ANF, 7: 358).
24. Naturalmente, hay comentaristas y exégetas preteristas que creen que el Apocalipsis se escribió durante el reinado de Tito o el de Vespasiano. Algunos sugieren una datación que se remonta a finales del reinado de Nerón.

comenzando con Galba, sitúa a Domiciano en el sexto lugar. Aunque omite a Nerón por completo de la secuencia de siete personas, se refiere a él, curiosamente, como el "octavo" rey mencionado en Apocalipsis 17: 11.[25]

En último término, todas las identificaciones preteristas de las siete cabezas de la bestia surgida del mar requieren algún tipo de ajuste del texto bíblico o de la historia. Naturalmente, tal procedimiento es sumamente sospechoso y cuesta creer que pueda llevar a conclusiones sólidas. De hecho, cualquier manipulación de la evidencia socava el fundamento mismo en el que debe basarse una interpretación sólida.

Preguntas vitales

Ya hemos considerado varias incoherencias y anomalías en la identificación preterista de las siete cabezas de la bestia. No obstante, es preciso formular algunas preguntas vitales adicionales en cuanto a cualquier lista de emperadores que los intérpretes preteristas pudieran presentar:

1. ¿Se habrían sentido los lectores u oyentes de Juan en la provincia romana de Asia menos perplejos que la erudición moderna en intentar determinar una lista de emperadores romanos que encajase en los requisitos del texto?
2. ¿Habría una secuencia de siete emperadores romanos que pudiera resultar especialmente significativa o de interés particular para aquellos cristianos de Asia?
3. ¿Cabría esperar que, en el decimocuarto o el decimoquinto año de Domiciano, aquellos cristianos del siglo I hubieran podido recordar de memoria una lista-secuencia correcta de cinco emperadores romanos anteriores (excluyendo, como harían hoy los preteristas, los tres emperadores efímeros de 68-69)?

Obviamente, estas tres preguntas merecen una respuesta negativa.

La insensatez implícita en la tercera pregunta anterior ha sido puesta de relieve por Paul S. Minear con una pregunta retórica: «¿Cuántos estadounidenses pueden nombrar de inmediato los últimos siete presidentes?». La cuestión que Minear plantea señala en la dirección acertada, pero no llega a hacer justicia a la magnitud y la enormidad

25. Victorino, comentarios sobre Apoc. 17: 10 y 17: 11.

de la tarea que los primeros lectores y oyentes de Juan habrían afrontado al intentar pensar en una secuencia de emperadores romanos anteriores. Después de todo, la mayoría de los estadounidenses han aprendido la secuencia de los presidentes de los Estados Unidos en la escuela primaria o la secundaria, si es que han llegado a aprenderla. Naturalmente, ese tipo de lujo no estaba disponible para los cristianos del Asia romana en el siglo I d.C.

La media de la duración de los mandatos presidenciales en Estados Unidos es de aproximadamente seis años (la media entre uno y dos mandatos de cuatro años cada uno), mientras que la duración media del reinado de un emperador romano hasta los días de Juan, pero excluyendo los tres emperadores de 68-69 sería de ¡quince años! De hecho, desde la época en que Augusto estableció el Imperio en 27 a.C. hasta que Juan escribió el Apocalipsis transcurrieron aproximadamente ¡123 años! Aunque excluyésemos el reinado inusualmente largo de Augusto, el lapso sería de aproximadamente 81 u 82 años, y la duración media de reinado sería de unos doce años.

Evaluación

El detalle crucial que debemos considerar en relación con las anteriores anomalías es que ninguna habría surgido si el texto bíblico se hubiese leído y se hubiese tratado debidamente, prestando la oportuna atención a la mejor traducción y al significado acertado de Apocalipsis 17: 9. La referencia en ese texto a «siete montes» alertó de inmediato a los feligreses de Juan en Asia de que el símbolo representaba una serie de *imperios mundiales* sucesivos.

¿Hubo tal serie de imperios mundiales antes de los días de Juan, existiendo un imperio en el momento mismo en que escribió el Apocalipsis? Desde luego. Y la evidencia en apoyo de esto es suficientemente clara en el AT, fuente cuyo contenido era, a la vez, perfectamente conocido y realmente significativo para los cristianos del siglo I en la provincia romana de Asia (Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, Grecia, Roma).

La cabeza herida y resucitada

Otro aspecto importante que supuestamente apoya la identificación preterista de las siete cabezas de la bestia como emperadores romanos se encuentra en la referencia a la herida mortal y la resurrección

de una de esas cabezas (13: 3). La mayoría de los intérpretes preteristas entiende que ello es una manera pertinente de referirse simbólicamente a la muerte del emperador Nerón y al subsiguiente mito del *Nero redivivus* (el supuesto regreso de Nerón a la vida). Sin embargo, algunos intérpretes elegirían otro emperador romano, como Cayo Calígula o Vespasiano.[26]

El reinado y la muerte de Nerón

La vida y el reinado de Nerón, hijo adoptivo del emperador Claudio, fueron notoriamente malvados. Para él los asuntos de Estado eran de menor interés que la música (de hecho, creía que, con su muerte, el mundo perdería un gran artista[27]), las representaciones teatrales y, en especial, la participación en carreras de cuadrigas.[28] Según la mentalidad romana, esas actividades no resultaban apropiadas para un emperador.

Allá por el año 67 d.C., penúltimo año del reinado de Nerón, se produjeron algaradas contra su gobierno, especialmente en la Galia y en Hispania. A mediados del año 68 fue abandonado por la guardia pretoriana (la cohorte encargada de proteger al emperador) y se vio repudiado por el Senado. De hecho, el Senado nombró de inmediato emperador a Galba. Ante tales circunstancias, Nerón se percató de que tenía que huir. Pero, ¿adónde? Pasaron por su mente algunos lugares, especialmente Egipto y España. Sin embargo, temiendo por su vida en cualquier provincia romana, optó en cambio por aceptar una invitación a la villa que Faón, su fiel amigo liberto, tenía en las afueras.

En ese emplazamiento, a unos seis kilómetros de la ciudad de Roma, le llegó a Nerón la noticia de que el Senado lo había declarado enemigo público y que debía ser ejecutado con todo el «antiguo rigor». Ese tipo de muerte habría sido, a la vez, sumamente humillante

26. Calígula cayó enfermo, pero se recuperó, y Vespasiano fue enviado por Nerón al exilio, y más tarde lo llamó a su lado. Incluso hay intérpretes que creen que la herida mortal es un eco del asesinato de Julio César en 44 a.C. y que la resurrección tuvo lugar cuando Augusto estableció el Principado.
27. Tácito, *Anales, Apéndice al Libro 16*, 14 afirma que, mientras Nerón dirigía los preparativos de su muerte y su enterramiento, suspiró de forma lastimera y, a continuación, pronunció la observación citada. Véase también Suetonio, *Nerón*, 49.
28. *Cf.*, por ejemplo, Tácito, *Anales*, 14.15, 16; 15.35, 37; 16.3; *Apéndice al Libro 16*, 5, 7, 12.

y extraordinariamente dolorosa, porque conllevaba desnudar completamente al condenado y apalearlo hasta morir en una ceremonia pública. Cuando los soldados que habían sido enviados a arrestarlo se acercaban a la villa de Faón, Nerón, para evitar su captura y su ulterior ignominia, se suicidó cortándose la garganta con una espada. Esto tuvo lugar el 9 de junio de 68 d.C.[29]

Los rumores sobre Nerón

Tras la muerte de Nerón, surgieron rumores (especialmente en Oriente) en el sentido de que no había muerto realmente, sino que había huido a Partia (nación situada al oriente de Mesopotamia, en lo que hoy llamamos meseta iraní). Se esperaba que volviera desde allí con un ejército para apoderarse nuevamente de su trono. En una fase posterior del mito se aceptaba la realidad de la muerte de Nerón, pero se creía que se produciría o bien una resurrección del propio Nerón o la aparición de una persona cuyo carácter y cuyas actividades fueran similares a los de Nerón. La mayoría de los intérpretes preteristas modernos supone que Juan consideraba al emperador Domiciano cumplimiento del mito del *Nero redivivus*.

Es imprescindible que en esta coyuntura formulemos varias preguntas en cuanto a la identificación preterista de la muerte de Nerón y el mito del *Nero redivivus* con la cabeza herida y resucitada de la bestia (13: 3):

1. ¿En qué medida satisface la muerte de Nerón las especificaciones bíblicas relativas a la herida mortal y la curación de esa herida?
2. ¿Qué prominencia y significación tuvo el mito del *Nero redivivus* en la última parte del siglo I d.C.?
3. Por lo general, ¿creían los cristianos —o, si a eso vamos, los demás— que Domiciano representaba algo así como una "reencarnación" de Nerón?

El suicidio de Nerón comparado con el texto bíblico

En respuesta a la primera de estas preguntas, presentamos varios aspectos prominentes destacados por Paul S. Minear (sin embargo, la organización y la enumeración de estos detalles son mías):

29. Los detalles se encuentran en Tácito, *Anales, Apéndice al Libro 16*, 13-14.

1. En el texto bíblico, «la herida, aunque asignada primeramente a una de [las] cabezas [de la bestia], es asignada después dos veces a la propia bestia (Apoc. 13: 12, 14)». Aunque, en cierto sentido, puede considerarse que el imperio y el emperador gobernante son intercambiables, por cuanto «el emperador está investido de la autoridad del imperio»,[30] esta identificación cesa cuando el emperador deja el cargo.

2. Como corolario del argumento que acaba de presentarse, podemos añadir que «la muerte de Nerón no puso en peligro el poderío del imperio, porque murió como fugitivo y enemigo del Estado». Antes bien, su muerte demostró «el poder superior del Estado».[31]

3. La curación de la herida llevó a la gente a «admitir la invulnerabilidad de la bestia (no de la cabeza)»; «alentó a la bestia a un grado mayor de blasfemia» y aumentó el poder de engaño de la bestia. No hay «absolutamente ninguna prueba de que la rumoreada resurrección de Nerón tuviera en realidad efectos de ese tipo»; antes bien, «hasta se consideraba que la leyenda del regreso pendiente de Nerón desde Partia constituía una amenaza para el imperio y sus gobernantes».[32]

4. La «herida [de la bestia] *no* fue autoinfligida, sino que la bestia la recibió de su enemigo». Además, ¿podemos «encontrar algún caso en la literatura apocalíptica en el que la bestia cometa suicidio intencionalmente?».[33]

5. Debe darse consideración no solo al uso típico que hace Juan de la palabra 'espada', sino también a su uso típico de la palabra 'herida'. En griego, la palabra traducida "herida" es πληγή [*plēgē*], término que se vierte sistemáticamente por "plaga" las otras doce veces que aparece en el Apocalipsis. Juan nunca usa ninguno de estos términos —'espada' o 'plaga'— para una herida autoinfligida, como el suicidio de Nerón. Por ello, si «nos dejamos guiar por el vocabulario del profeta», apunta Minear, «debemos concluir que la espada era símbolo de la ira de Dios» y que la «herida fue una plaga infligida por Dios».[34]

30. Minear, 250-51.
31. *Ibíd.*, 251.
32. *Ibíd.*, 252.
33. *Ibíd.*
34. *Ibíd.*, 253.

Entre estos y otros argumentos de Minear, algunas consideraciones tienen mayor peso que otras. Sin embargo, su fuerza combinada y su peso de conjunto son impresionantes y, desde luego, derriban la tesis preterista según la cual la muerte de Nerón y el mito del *Nero redivivus* satisfacen las especificaciones del texto bíblico de Apocalipsis 13: 3, 12, 14.[35]

El mito del *Nero redivivus*

Los *Oráculos sibilinos*. Respondemos ahora a la segunda pregunta elemental, que requiere que escudriñemos algo más de cerca el propio mito del *Nero redivivus* y su presunto lugar en la historia. Para que la principal expresión literaria de ese mito se dio y se perpetuó en algunos de los pronunciamientos de fatalidad de los *Oráculos sibilinos*, libros 4 (datado a finales del siglo I de la era cristiana) y 5 (compilado a mediados del siglo II). Estos escritos, que han dado en llamarse oráculos, se compusieron entre los siglos II a.C. y V d.C. en imitación de la sibila griega, profetisa pagana. Los doce libros que nos han llegado (de las quince obras originales) contienen una mezcla de asuntos paganos, judíos y griegos.

En el libro 4, dentro del contexto de un estudio histórico a grandes rasgos que aborda los reinos mundiales desde Asiria hasta Roma y que presenta pregones de desastre contra varios lugares (como Sicilia, Grecia, Tebas, Rodas, Corinto, Cartago, Laodicea, Armenia, *et al.*), hay una alusión al ataque romano contra Jerusalén, que arrasó el templo de Dios (obviamente, la destrucción del año 70 d.C.). Ahí precisamente encontramos lo siguiente:

> [...] y entonces un gran rey de Italia huirá como un desertor, sin ser visto, sin ser oído, más allá del vado del Éufrates, después de que haya contaminado sus manos con la odiosa muerte de su

35. Aunque Minear ha sido muy perspicaz en sus objeciones a la posición preterista tradicional, la solución alternativa que propone es también un tanto defectuosa, en especial porque no llega a adoptar la perspectiva apocalíptica de un continuo en la historia. En vez de seguir la pista que podría haber obtenido en Dan. 7, reduce las siete cabezas, más o menos, a una cuestión del propósito de Juan de centrarse «en la fase presente en la lucha mesiánica» (pág. 243). Naturalmente, se presta atención a esa fase, pero buena parte del énfasis también se pone en una fase futura para Juan (concretamente, la era de la bestia surgida del mar y, luego, la de su compañera, la bestia surgida de la tierra).

> madre, llevando a cabo la acción con mano malvada. Y muchos alrededor del trono empaparán el suelo de Roma con su sangre, cuando haya huido más allá [o «a»] de la tierra de Partia. [...] Luego se desatará el fragor de la guerra y llegará a Oriente, y el hombre de Roma en el exilio, levantará una poderosa espada, cruzando el Éufrates con muchas decenas de miles.[36]

En el libro 5 hay varias referencias que aluden a Nerón con claridad. Una de esas declaraciones profetiza grandes males cuando se produzca el regreso de una persona «que compondrá canciones dulces como la miel con una voz melodiosa, haciéndose actor, y dará muerte a su desdichada madre y a muchos además de ella».[37] En otro pasaje del libro 5 se hace mención de una persona portadora de «la letra cincuenta», que se convierte en rey y propaga gran confusión y maldad. Es una persona que «volverá, haciéndose igual a Dios», pero cuya «insignificancia» será revelada por Dios.[38] Algunas de las referencias del libro 5 bien podrían haber alimentado la noción sostenida por algunos autores cristianos posteriores de que Nerón había de regresar como un anticristo escatológico.[39]

Sin embargo, exactamente, ¿cuán influyentes fueron los *Oráculos sibilinos*? Esos oráculos adoptaron la forma de una literatura enigmática poco convencional que en modo alguno alcanzó aceptación generalizada. De hecho, lo que se ha dado en llamar oráculos de las sibilas, adivinas, era tenido en baja estima por las clases más educadas e informadas. Aunque es verdad que lo las declaraciones que aca-

---

36. *Oráculos sibilinos*, 4.49-124, 137-139 (estando el material citado en 4.119-124, 137-139 en la edición de H. N. Bate, *The Sibylline Oracles: Books III-V* [Los Oráculos sibilinos: Libros III-V] [Londres, SPCK, 1918], 88-89). En la edición de Milton S. Terry, *The Sibylline Oracles, Translated From Greek into English Blank Verse* [Los Oráculos sibilinos, traducidos del griego a versos libres ingleses] (Nueva York: AMS Press, 1973; reimpreso de la edición de 1899), el material aparece en las págs. 101-7 y es identificado como 4.61-162, 176-180.
37. *Ibíd.*, 5.141-143 (ed. de Bate, 99; en la ed. de Terry, la referencia aparece en la pág. 121 y recibe la designación 5.191-193). *Cf.* 5.361-385 (ed. de Bate, 110-111; en la ed. de Terry, 133-34, con la designación 5.485-516).
38. *Ibíd.*, 5.29-34 (ed. de Bate, 94; en la ed. de Terry, 115, con la designación 39-49).
39. Véase en especial la segunda referencia citada en la n. 38. Para esa sección del libro 5, Bate insertó un título: "La venida del anticristo (Nerón): la gran guerra, y la paz de los justos". En cuanto a los autores cristianos, véase, *infra*, la n. 49.

bamos de citar dieron al mito del *Nero redivivus* algo así como una "prolongación" de su vida o longevidad cronológica, ese hecho no puede considerarse que constituya una justificación de las afirmaciones dogmáticas realizadas por muchos comentaristas y exégetas modernos en el sentido de que el mito estuviese ampliamente difundido y fuera creencia generalizada —incluso "universalmente" en Oriente— en los días de Juan.

Rumores. Sí que afloraron algunos rumores de que Nerón no había muerto realmente, detalle que ya se ha destacado. Sin embargo, es importante que se reconozca que las fuentes seculares más fiables de los primeros siglos de nuestra era —incluyendo, por ejemplo, el historiador romano Tácito (quien escribió sus *Anales* y sus *Historias* a comienzos del siglo II)— rechazaron tales rumores por no ser más que mentiras fomentadas por la aparición de diversos individuos que se hacían pasar por Nerón. Asimismo, entre los autores cristianos, los más antiguos y creíbles no se hacen eco ni amparan la credibilidad del mito del *Nero redivivus*, si es que llegaron a saber de él.

Reconocimiento oficial de la muerte de Nerón. La falsedad del concepto de que, en realidad, Nerón sobrevivió a su suicidio y se encontraba oculto entre los partos o en otro lugar se pone de evidencia, en primer lugar, por los acontecimientos que tuvieron lugar inmediatamente después de su muerte. Incluían el reconocimiento público de su fallecimiento, el traslado de sus restos al mausoleo de Augusto y la sugerencia realizada por una embajada enviada por el gobernante parto Vologeses de que se rindiera un homenaje en memoria de Nerón (la función principal de la embajada era dar a Galba la enhorabuena como nuevo emperador).[40]

A esta clara prueba del inequívoco reconocimiento oficial del fallecimiento genuino de Nerón podemos añadir el testimonio unánime de los historiadores romanos de los primeros siglos de la era cristiana.[41] Ninguno de esos historiadores abrigó la noción de que Nerón pudiera haber escapado de alguna manera de las garras de la muerte en el fatídico día de su suicidio, en junio del año 68.

40. Véase, por ejemplo, Tácito, *Anales, Apéndice al Libro 16*, 14.
41. Por ejemplo, Tácito y Suetonio a comienzos del siglo II, y Dión Casio a comienzos del siglo III.

Como prueba adicional de la realidad de la muerte de Nerón y del reconocimiento que recibió, podemos reparar en el hecho de que hubo aclamaciones multitudinarias que aludían al emperador Otón como «Otón Nerón».[42] Ello habría sido muy improbable si el auténtico Nerón hubiese seguido con vida. De hecho, hasta el surgimiento de los impostores que se hacían pasar por Nerón, asunto al que aludiremos más abajo, es indicativa de que Nerón no seguía con vida. El hecho de que algunos de esos impostores residiera en Partia durante un tiempo es una prueba muy contundente contra la validez del mito del *Nero redivivus*. Difícilmente podrían haber residido en Partia si el auténtico Nerón hubiese estado también allí, haciendo preparativos para una invasión de Roma.

Imitadores. Al año de la muerte de Nerón empezaron a aparecer imitadores suyos. El primero de ellos fue un "doble" de Nerón que, el año 69 d.C., con un grupo de "vagabundos", desembarcó en la isla de Citnos.[43] El hombre no solo se parecía a Nerón en los rasgos físicos, sino que tenía una voz canora muy similar a la de Nerón. El engaño tuvo un alcance más bien limitado, aunque durante un tiempo suscitó interés considerable. Sin embargo, la «ilusión», según la llama Tácito, se desvaneció rápidamente cuando el impostor fue capturado y muerto.[44]

El año 79 d.C., Terencio Máximo, otro individuo del que se decía que se parecía mucho a Nerón, también se constituyó en doble de este.[45] Huyó con algunos partidarios a Partia, y allí causó agitación con su plan de invadir Roma. E. W. Benson llegó a la conclusión de que precisamente las aventuras de ese individuo dieron origen al mito del *Nero redivivus* en la forma en que se presenta en el libro 4 de los *Oráculos sibilinos*. En él se hace referencia a la huida a Oriente de «un gran rey de Italia» que había asesinado a su madre (lo que, efectivamente, hizo el auténtico Nerón) y que cruzaría el río Éufrates con un gran ejército.[46]

42. Véase Tácito, *Historias*, 1.78.
43. *Ibíd.*, 2.8-9.
44. *Ibíd.*, 2.9.
45. Zonaras, 11.18; *cf.* Tácito, *Historias*, 1.2. (Juan Zonaras fue un historiador bizantino que, a comienzos del siglo XII, preparó un epítome o una "versión" de la *Historia romana* de Dión Casio).
46. Edward White Benson, *The Apocalypse: An Introductory Study of the Revelation of St. John the Divine* [El Apocalipsis: Estudio introductorio del Apocalipsis de San Juan el teólogo] (Londres, 1900), 165.

Aproximadamente una década después, otro doble de Nerón halló refugio temporal en Partia, pero fue extraditado a Roma.[47] En su caso, y en el caso de los otros impostores, sus seguidores fueron pocos. Ninguno recibió un aval verdaderamente sustancial en el sentido de que fuera el auténtico Nerón. Y, hasta donde sabemos, ese concepto recurrente de un *Nero redivivus* acababa poco después de que el impostor de turno y sus seguidores quedaban desacreditados y se los eliminaba.

Lo que sí dio al mito algo así como una prolongación de vida fue, como hemos visto, su incorporación a los *Oráculos sibilinos*. Esos enigmáticos y místicos mensajes pueden haber ejercido una influencia sobre algunos autores cristianos de los siglos IV y V, que llegaron a pensar que Nerón resucitaría (o que se había mantenido con vida de manera milagrosa) y que o bien aparecería como precursor del anticristo escatológico, o bien sería, por sí mismo, un "anticristo".[48] Sin embargo, parece que los primeros Padres de la iglesia, así como los autores seculares más antiguos y fiables, no pusieron mucha confianza en lo que se dio en llamar los oráculos de la sibila, oráculos que se consideraba que eran no solo especulativos, sino que, a menudo, estaban formulados de tal manera que quedaban abiertos a interpretaciones divergentes.

Nero redivivus y Domiciano

Examinaremos ahora la sustancia de nuestra tercera pregunta: ¿Se consideraba que el emperador Domiciano fuera una "reencarnación" de Nerón? Por lo general, los intérpretes preteristas modernos creen que Juan consideraba que Domiciano era la "resurrección" de Nerón. Sin embargo, ¿cuán convincente es esa opinión? ¿Y cómo cumple los requisitos del texto bíblico?

47. Suetonio, *Nerón*, 57.
48. Benson, 168-70, alude a Lactancio (ca. 314), Sulpicio Severo y Martín de Tours (citado por Sulpicio). Son los únicos autores cristianos que pudo localizar con la creencia de que Nerón volvería como una figura escatológica. Añade que Agustín de Hipona (f. 430), contemporáneo de Martín y de Sulpicio, indicó que algunas personas creían que Nerón se había mantenido con vida, «suposición [que] era para él muy prodigiosa».

1. En primer lugar, el texto bíblico indica que *precisamente la misma cabeza* que sufre la herida mortal experimenta una curación o una revivificación subsiguiente (13: 3). Por lo tanto, si se considera que Nerón recibió la herida, Nerón (no Domiciano) tiene que ser aquel que resucite personalmente.

2. El texto bíblico alude con mucho énfasis a las blasfemias pronunciadas por la bestia surgida del mar (13: 5-6). Sin embargo, Nerón no codiciaba los títulos divinos, ni exhibía aires de divinidad; de ahí que no satisfaga esta especificación del texto bíblico. Naturalmente, Domiciano sí se sentía complacido de que lo llamaran "Señor" y "Dios",[49] actitud que puede ser considerada abiertamente blasfema. Sin embargo, en esto seguía más la tradición de Cayo Calígula que la de Nerón.[50]

3. Existen más contrastes entre Nerón y Domiciano. Por ejemplo, la persecución de Nerón contra los cristianos fue, fundamentalmente, un brote espasmódico. En cambio, Domiciano parece haber abrigado una actitud más "estudiada" y "planeada" hacia la persecución, aunque fue una persecución que Tertuliano, autor cristiano, afirmó que no duró mucho, ya que a Domiciano «le quedaba algo de humano».[51] Por otra parte, Nerón era un emperador derrochador y hedonista, mientras que Domiciano fue, básicamente, un administrador meticuloso y capaz, aunque también taciturno, desconfiado y tiránico, especialmente hacia el final de su reinado.[52]

4. En el texto bíblico, la bestia que surge del mar es acompañada por un ayudante, la bestia con dos cuernos surgida de la tierra, que entra en escena cuando sana la herida mortal de la bestia surgida del mar, hace un ídolo de esa primera bestia y ordena a todo el mundo que adore a la bestia surgida del mar. Hasta donde he podido determinar, nadie ha descubierto ni sugerido jamás a una persona que satisficiese estas especificaciones en relación con Domiciano.

---

49. Dión Casio, *Historia romana*, 67.5.7.
50. Calígula estaba tan encantado con la idea de ser divino que hizo construir un impresionante puente desde la colina Palatina hasta la Capitolina para poder comunicarse con mayor facilidad con su "dios hermano", Júpiter Capitolino.
51. Tertuliano, *Apología* 5 (en ANF, 3: 22).
52. Dión Casio, *Historia romana*, 67.13-16, da muchos detalles del reinado de terror de Domiciano entre los años 93 y 96 d.C. De hecho, según documenta 67.15, ya había evidencias en 91 d.C. de que Domiciano era tiránico.

5. Por último, no hay evidencia de ningún tipo en ninguna fuente secular fiable ni en los primeros autores de la patrística cristiana que sugiera que Domiciano fuera considerado en algún momento o en sentido alguno una "reencarnación" de Nerón o una "revivificación" del espíritu de Nerón. Lo más parecido que conocemos a tal concepto es la mención que hace Tertuliano en su *Apología* (escrita hacia 197 d.C.) de que Nerón fue el primer perseguidor de la iglesia y que Domiciano fue, asimismo, un perseguidor cruel.[53] Sin embargo, Tertuliano no insinúa, ni mucho menos, que ni él ni nadie considerase que Domiciano cumplía del mito del *Nero redivivus*.

Evaluación

Benson, quien realizó una investigación exhaustiva del prestigio histórico de lo que ha dado en llamarse mito del *Nero redivivus*, escudriñó meticulosamente las fuentes antiguas, tanto las seculares como las cristianas. Sus conclusiones merecen ser citadas aquí. Basándose en la información obtenida de los autores seculares, Benson afirma:

> Las circunstancias [relativas a la muerte de Nerón] resultaban especialmente provocativas para los pretendientes al trono. Sin embargo, no tenemos ante nosotros un despliegue excepcional de los mismos: un grupo de impostores en el año que siguió a su muerte [la de Nerón], insignificantes todos, otro diez y otro veinte años después de su muerte —defendiendo ambos los intereses de Partia— y la pulla de Dión Crisóstomo.[54]

La pulla a la que se refiere Benson se encuentra en «el desenfadado, basto y sarcástico *Diálogo sobre la insensatez humana*», de Dión, y su sustancia es que a "todos" los contemporáneos de Dión les habría gustado que Nerón siguiese con vida y que "*la mayoría*" se hacía la ilusión de que seguía vivo. El argumento de Dión es que «por malo que fuera, Nerón era muy generoso, y a la gente le interesa esto únicamente, especialmente en tiempos de emperadores tacaños».[55] Ocurre

53. Tertuliano, *Apología* 5.
54. Benson, 166.
55. *Ibíd.*, 165-66.

precisamente que Galba, sucesor inmediato de Nerón, era conocido por su tacañería y su austeridad, llegando a denegar a sus soldados dinero que se les había prometido.[56]

En cuanto a la evidencia de las fuentes seculares, Benson declara, además: «Que se difundiera la idea [de que Nerón había sobrevivido a su documentado suicidio] es, desde luego, cierto, [pero] atribuirle importancia es absurdo. No recibió el respaldo de nadie digno de crédito».[57]

Cuando pasamos a la conclusión de Benson relativa al testimonio de los primeros autores cristianos, conviene que observemos que escudriñó todas las declaraciones pertinentes de eminentes Padres de la iglesia hasta el siglo V. Después, emitió su conclusión en estos términos:

> No hay mención alguna entre estos auténticos maestros [de la iglesia cristiana primitiva] de que Nerón hubiese seguido con vida en momento alguno después de su suicidio —ninguna de una "expectativa cristiana universal" de su regreso—, ninguna de que Domiciano ofreciese reproducción alguna de él, ni de ningún cumplimiento de las profecías relativo a su persona.[58]

Teniendo en cuenta la evidencia extraída de las mejores fuentes, tanto seculares como cristianas, parece que, si Juan creyó que Domiciano era algo así como una reencarnación de Nerón, ¡habría sido el único que albergaba tal creencia! Podemos tener plena confianza en que, en el Apocalipsis, no se contempla que Domiciano represente una revivificación de Nerón. De hecho, como vimos en la primera parte de este capítulo, la entidad representada por la bestia del mar era aún futura en los tiempos de Juan; por lo tanto, ni Nerón ni Domiciano pueden haber tenido ninguna relación con los detalles presentados en el texto bíblico.

El número 666

Examinaremos ahora un último argumento que los preteristas usan como evidencia a favor de la identificación de la bestia con cuerpo de leopardo y el imperio de Roma: el número 666 (13: 18). Ese tex-

56. Según lo documenta, por ejemplo, Tácito, *Historias*, 1.5; también Dión Casio, *Historia romana*, 64.3.
57. Benson, 166.
58. *Ibíd.*, 172.

to afirma: «En esto consiste la sabiduría [σοφία {*sofía*}]: el que tenga entendimiento [ὁ ἔχων νοῦν {*ho ejōn noun*}], calcule el número de la bestia, pues es número de un ser humano: seiscientos sesenta y seis». La bestia a la que aquí se alude, según aclara el contexto, es la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar.

En el punto de vista preterista general, este número 666 es un ejemplo de *gematría*, enigmático procedimiento en el que las letras del alfabeto representan números que resultan significativos para la identificación de nombres. En consecuencia, la mayoría de los preteristas encuentra en 13: 18 un indicio significativo adicional para sustanciar la identificación de la bestia surgida del mar con el Imperio romano, y de sus cabezas con una sucesión de emperadores romanos.

Se suele sugerir que los valores numéricos de las letras del nombre del emperador Nerón suman 666. Más adelante nos fijaremos en la manera en la que se logra tal cómputo y presentaremos una evaluación de ese proceso.

Consideraciones generales importantes

Antes de pasar a analizar el nombre del emperador Nerón y su supuesto valor numérico, presentamos aquí tres consideraciones generales que son de vital importancia:

1. Según la Biblia, el número 666 se aplica a la propia bestia, no a una de sus cabezas. Sin embargo, según el punto de vista preterista, Nerón fue una de las siete cabezas.
2. Minear ha observado que la *gematría* parece ajena al libro de Apocalipsis.[59] Se trata de un fenómeno que no es en absoluto característico de los escritos de Juan. Así las cosas, ¿tendríamos aquí (13: 18) la única excepción? ¿No debería llevarnos la manera habitual de Juan de usar los números a mirar en una dirección distinta que la exploración de la forma en que las letras del nombre del emperador Nerón da un total de 666?
3. Minear también señaló que el gran número de personas cuyos nombres han llegado a ser candidatos para el cumplimiento de 666 pone en tela de juicio toda esa operatoria.[60]

59. Minear, 287.
60. *Ibíd.*, 256.

Los nombres romanos y el nombre 'Nerón'

Expondremos brevemente la naturaleza de los nombres romanos como paso preliminar antes de evaluar la manera en que los preteristas utilizan generalmente el nombre de Nerón para llegar al número 666.

Típicamente, los nombres romanos tenían tres partes: el *prænomen* (el nombre propiamente dicho), el *nomen* (el nombre de la *gens* o del "clan") y el *cognomen* (el nombre de la familia). Las adopciones —que habían ocurrido en varios de los emperadores anteriores a Nerón, al igual que en su propio caso— podían cambiar o ampliar los nombres. Además, los emperadores romanos tendían a menudo a usar títulos honoríficos, siendo el más común "Augustus" (Σεβαστός [*Sebastos*] en griego), aclamación favorable dada a Octaviano por sus victorias y sus actividades, que llevaron a una era de seguridad y paz después del asesinato de Julio César el año 44 a.C.

El nombre "Cæsar" acabó siendo un título de los emperadores romanos, aunque en su origen era un nombre de familia —el nombre de familia de Gaius Julius Cæsar ("Julio César")— y también se transmitió (junto con "Julius", nombre del clan) a algunos de sus sucesores por medio de la adopción. Por ejemplo, Tiberio era, por nacimiento, miembro de la *gens* Claudia (Tiberius Claudius Nero); sin embargo, cuando fue adoptado por Augusto se incorporó a la *gens* Julia y a la familia de César.

En cuanto a Nerón, era hijo de Cneo Domicio Ahenobarbo y tenía el nombre Lucio Domicio Ahenobarbo. Cuando fue adoptado por el emperador Claudio el año 50 d.C., se convirtió en miembro de la *gens* Claudia, paso que posibilitó su ascenso al puesto de emperador cuando Claudio murió el año 54 d.C. Con esa adopción, Lucio recibió un nuevo nombre: "Nerón Claudio César", o, de forma más completa, y en latín, "Nero Claudius Cæsar Augustus Drusus Germanicus".

Hacia el final de su reinado, Nerón añadió, a modo de *prænomen* titular, la designación "*imperator*" (término del que deriva nuestra palabra 'emperador'). Se trataba de un título honorífico que, en la historia romana anterior, había sido otorgado a los generales romanos victoriosos en su aparición triunfal en la ciudad. Sin embargo,

durante el período del Imperio era prerrogativa del *princeps* retener ese título como comandante en jefe de todas las unidades militares romanas.

¿Adónde nos lleva la anterior exposición? Debemos fijarnos en que, en realidad, hay muchas opciones cuando decidimos qué nombre de Nerón debería elegirse para el cálculo del 666. Los documentos oficiales contemporáneos que llevaban el nombre del emperador Nerón solían identificarlo como "Nero Claudius Cæsar" o "Nero Claudius Cæsar Germanicus". En ocasiones se incorporaba también la designación "Augustus" a la serie de nombres.

Sin embargo, los historiadores romanos tendieron a referirse a él simplemente como "Nerón", quizá para distinguirlo de Tiberius Claudius Nero ("Tiberio") y de Tiberius Claudius Drusus Germanicus ("Claudio"). Hay también algunos documentos que se refieren a él como "Nero Cæsar" y otros que usan simplemente la designación "César" o "el César". Resulta interesante observar que cuando el apóstol Pablo apeló para obtener una audiencia antes el emperador Nerón, solo se usó el término 'César'.[61]

El procedimiento preterista. Aunque parecería lógico incluir el nombre "Claudius" en el cálculo del 666 (puesto que la adopción de Nerón en la *gens* Claudia preparó el camino para que se convirtiera en emperador), la forma del nombre que en realidad elige la mayoría de los preteristas es "Nero Cæsar" o César Nerón.

A continuación, se añade a "Nero" la *n* de varias inflexiones de la declinación, produciendo así "Neron". Acto seguido, se realiza una transcripción a caracteres hebreos o arameos, lo que lleva a נרון קסר [*nrwn qsr*]. Por último, se totaliza el valor numérico de esos caracteres hebreos y se llega a 666. Si se usa "Nero" en vez de "Neron", el total sería 616.[62] Aunque hay cierta evidencia manuscrita a favor del número 616, la preponderancia de la evidencia sugiere que 666 es el número original y acertado.

61. Hech. 25: 10-11; véanse también 25: 12, 21; 26: 32; 27: 24.
62. Thomas S. Kepler, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis] (Nueva York, 1957), 148, señala un método alternativo usado por algunos intérpretes preteristas: concretamente, dar a las letras del nombre latino *Neron* equivalentes numéricos que totalizan 666, dándosele 616 si el nombre se diera simplemente como *Nero* (como debería ser legítimamente). En todo caso, esta forma de computar las cifras 666 y 616 no es de empleo generalizado y, desde luego, no es representativa de la tradición preterista mayori-

Obviamente, hay un juego intencional con el número 6, puesto de relieve por su triple repetición.[63] Es un «número de un ser humano»,[64] y, por ello, representa insuficiencia, falta de plenitud. Esto contrasta con el número 7, que se usa con frecuencia en el libro de Apocalipsis y en otros lugares de las Escrituras para designar la totalidad, la plenitud y la suficiencia completa. Así, el número 7 puede ser considerado un "número" divino; el número 6, un "número humano".

Problemas preteristas. Con los antecedentes anteriores, estamos ya listos para hacer un comentario sobre los problemas inherentes en la vinculación preterista del número 666 con el nombre "Neron Cæsar":

1. Dado que hay varias opciones en cuanto cuál de los diversos nombres de Nerón usar, ¿no resulta arbitrario y artificial seleccionar "Nero Cæsar"?

2. Añadir una segunda *n* a "Nero" parece un procedimiento injustificable, a pesar de lo que ha dado en llamarse ilustración de Murabba'at.[65] Sigue siendo relevante una declaración escrita por

63. Ireneo, *Contra los herejes*, 5.30.1, indica su creencia en que 666 —es decir, *seis* centenas más *seis* decenas más *seis* unidades— indica una plenitud de la apostasía y que 616 es, en realidad, un número defectuoso del que está «inclinado a pensar» que se dio por un desliz por parte de los copistas. Afirma, además, que las personas que adopten un número erróneo para el anticristo «serán fácilmente descarriadas por él» cuando aparezca, al ser incapaces de reconocerlo (traducción en ANF, 1: 558-59).

64. La expresión ἀριθμὸς [...] ἀνθρώπου [*arithmos... anthrōpou*] puede traducirse con acierto como "un número humano". De hecho, a propósito de Apoc. 13: 17b-18, Minear, 258, sugiere que «sería del todo correcto traducir la frase [como] "La marca, el nombre de la bestia o el número de su nombre" [...] es un *número humano corriente*. Su número es 666».

65. D. R. Hillers, "Revelation 13: 18 and a Scroll from Murabba'at" [Apocalipsis 13: 18 y un rollo de Murabba'at], *BASOR*, nº 170, pág. 65, ha llamado la atención a un documento arameo publicado, estudiado y presentado en un texto parcialmente reconstruido en el volumen "Textes" [Textos] de *Discoveries from the Judaean Desert* [Descubrimientos en el desierto de Judea], tomo 2, nº 18, y que tiene su reproducción fotográfica en el volumen "Planches" [Láminas] (segunda parte) de la misma obra, Lámina 29. Al mirar la foto de ese fragmentadísimo documento tal como fue recompuesto, no tengo la misma confianza que Hillers de que no haya sitio para una *yod* después la *qof*. En cualquier caso, basarse en fotos es arriesgado. No obstante, en ese texto, tal como aparece en la foto, falta un trocito de la *qof* (aunque esta letra puede identificarse a pesar de todo), pero también falta

Henry A. Sanders en 1913. Tras referirse a la transcripción de "Neron Cæsar" a caracteres hebreos, Sanders señala: «Bien podríamos preguntarnos si tan siquiera un judío ignorante podría haber escrito de tal modo el nombre de Nerón en el siglo I».[66]

3. El procedimiento de transcribir un nombre latino a caracteres hebreos es muy cuestionable.

4. La transcripción de "Cæsar" por קסר es muy atípica. He encontrado en numerosos ejemplos que la forma usada sistemáticamente era קיסר [*qysr*]. Este aspecto del problema de la transcripción preterista también fue notado por Sanders.[67]

5. El texto bíblico exige «entendimiento». Se requeriría muy poco entendimiento para la manipulación de tipo preterista que obtiene 666 de "Neron Cæsar".

6. Lo que es aún más significativo en cuanto al "entendimiento" que se precisa es que se requiere discernimiento *espiritual*, como aclaran perfectamente el contenido y el tono generales del Apocalipsis. Los seguidores de Dios y del Cordero han de distinguir entre la actividad del Cordero, por una parte, y la actividad de la oposición, por la otra.

7. Como corolario de lo anterior, observamos el hecho de que el énfasis del Apocalipsis no está simplemente en el número de la bestia, sino de manera más incisiva en la marca y el nombre de la bestia.[68] Los tales, en conjunto con el número, representan una antítesis directa del sello de Dios y del nombre de Dios y del Cordero.[69]

---

el resto de la palabra —en realidad, falta también el resto de la línea—. Se supone que la grafía es קסר basándose en el cálculo del espacio para las letras, pero en el texto el escriba no fue consecuente en su separación de las letras, llegando a veces a juntarlas. En cualquier caso, aunque קסר ocurra ocasionalmente en los textos (como indica Hillers, basándose en el *Talmudic Lexicon* [Léxico talmúdico] de Jastrow), ¿por qué habríamos de dar prioridad a una forma poco común de la palabra, en vez de a la forma habitual קיסר [*qysr*]?

66. Henry A. Sanders, "The Number of the Beast in Revelation" [El número de la bestia en el Apocalipsis], *JBL* 37 (1918), 97.
67. *Ibíd.*
68. Véanse 13: 17; 14: 9, 11; 15: 2; 20: 4.
69. Véase especialmente 14: 1 en comparación con 7: 2-4; también 3: 12 y 22: 4.

8. Verdaderamente, la batalla que se aborda en Apocalipsis 13 y en otras partes del libro es una lucha espiritual de tal magnitud que parece trivial introducir a Nerón (o, si a eso vamos, a Domiciano) en escena como antítesis antidivina directa del Cordero inmolado y resucitado. Ciertamente, se contempla algo mucho más crucial y significativo.

Como hemos señalado antes en otro contexto, este pasaje sobre la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar refleja y amplía el mensaje de Daniel relativo a una entidad que ha de constituir el último gran enemigo del pueblo de Dios, enemigo inspirado nada más y nada menos que por el mismísimo diablo. Diversos autores, basándose en comparaciones y contrastes llamativos que pueden realizarse entre ambas, han percibido que la trinidad antidivina del dragón, la bestia surgida del mar y la bestia surgida de la tierra representa una parodia de la Trinidad divina del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Tales comparaciones y contrastes revelan un vínculo conceptual definido.[70] Los asuntos tienen una magnitud demasiado grande como para hallar un cumplimiento adecuado en un único emperador.

Como observación adicional, podemos prestar atención a un interesante ejemplo de *gematría* que aparece en una declaración citada anteriormente de los *Oráculos sibilinos*: concretamente, que el nú-

70. En la parodia, el carácter y la experiencia de la bestia surgida del mar como una falsificación de Cristo, y las actividades de la bestia surgida de la tierra como una falsificación del Espíritu Santo resultan especialmente llamativas. Por ejemplo, igual que Cristo obtuvo del Padre su autoridad, la bestia surgida del mar obtuvo la suya del dragón; igual que Cristo tiene adoradores fieles, también la bestia surgida del mar cuenta con los suyos; e igual que Cristo murió y fue resucitado, también la bestia surgida del mar sufrió una herida mortal y "resucitó". En cuanto a la bestia surgida de la tierra, encontramos, por ejemplo, lo siguiente: Esa bestia dirige la atención a la bestia surgida del mar en vez de a sí misma, igual que la actividad del Espíritu Santo es la exaltación de Cristo, no de sí mismo (*cf.* Juan 16: 13-14). La bestia surgida de la tierra es denominada «el falso profeta» (expresión usada para ella en Apoc. 16: 13; 19: 20 y 20: 10), mientras que el Espíritu Santo es el auténtico Espíritu profético (véanse Apoc. 19: 10; Juan 14: 17; y 1 Ped. 1: 10-12). Hasta el hecho de que la bestia surgida de la tierra haga descender fuego del cielo (Apoc. 13: 13) parece ser una imitación de la experiencia del día de Pentecostés, consistente en el descenso del Espíritu Santo en forma de lenguas de fuego sobre los apóstoles (Hech. 2: 1-4).

mero de Nerón es «cincuenta».[71] Naturalmente, este número, que representa el valor numérico de la letra griega *N*, difiere de la retorcida e insostenible vinculación del nombre de Nerón con 666. Aunque este argumento concreto pueda no tener el mismo peso en lo que a evidencia respecta que los enumerados más arriba, el contraste que revela es, pese a todo, llamativo y digno de recibir al menos mención de pasada.

Conclusión

La anterior exposición ha revelado el considerable cúmulo de incoherencias y de posturas insostenibles que existen en los varios argumentos preteristas básicos que hemos notado. Ya sea la posición preterista la forma tradicional común que hemos reseñado en este capítulo, o ya sea que incluya cualquiera de las variaciones sugeridas por los intérpretes preteristas, la propia posición del preterismo resulta defectuosa en sí misma sin esperanza.

El problema reside en el centro fundacional de la postura preterista y, por lo tanto, se trata de un defecto que aflige a todas las interpretaciones preteristas a pesar de cualquier idiosincrasia que pueda existir (o de todas ellas) entre autores individuales. La raíz de ese problema es la perspectiva que limita el ámbito del mensaje del Apocalipsis a los días del propio Juan. La evidencia bíblica demuestra, como hemos visto, que la bestia con cuerpo de leopardo surgida del mar, sus siete cabezas y sus diez cuernos tienen que ver con cosas que eran aún futuras para Juan. Padres de la iglesia como Ireneo, Tertuliano y Jerónimo también dieron testimonio de este mismo hecho esencial.

Nuestro estudio presenta únicamente una evaluación de la posición preterista relativa a las siete cabezas en el Apocalipsis. No se ha sugerido ninguna interpretación alternativa. No obstante, una interpretación fidedigna de las siete cabezas debe apoyarse en este hecho fundamental: La palabra 'montes' (cuando es usada simbólicamente en las Escrituras) indica "reinos" o "imperios", no gobernantes individuales.

---

71. *Oráculos sibilinos*, 5.29 (ed. de Bate) o 5.39 (ed. de Terry). La declaración se produce en un punto del libro 5, que identifica a varios gobernantes romanos por el valor numérico de la letra inicial de su nombre en griego, idioma en que se escribieron en su origen los *Oráculos sibilinos*.

Cuando contemplamos las siete cabezas desde este punto de vista, recordamos que la historia sagrada del AT hace clara referencia a los reinos mundiales que en tiempos precristianos oprimieron al pueblo de Dios, y que las profecías veterotestamentarias dadas en el libro de Daniel expanden la información para incluir una potencia mundial que existiría en los días del propio Juan, más otra que surgiría después de la época de Juan.

Este material bíblico, y toda la perspectiva bíblica, habrían sido fácilmente inteligibles y habrían resultado significativos para los feligreses de Juan, algo que no puede decirse para una lista de emperadores romanos. Es importante que tengamos en cuenta que el propósito mismo del libro de Apocalipsis era dar conocimiento y fortaleza espirituales a los perseguidos seguidores del Cordero.

Ni una lista de emperadores romanos, ni la muerte y la supuesta resurrección de Nerón, ni el número 666 como identificador de Nerón, ni individualmente ni en conjunto, podrían cumplir, en sentido alguno, el noble propósito del Apocalipsis. Por otro lado, el testimonio del AT y la confirmación apostólica presentan un mensaje que daba consuelo y esperanza abundantes a los cristianos del siglo I y que ha seguido haciéndolo también desde entonces para todos los seguidores de Cristo.

En las Escrituras encontramos la seguridad de que Dios siempre ha cuidado de su pueblo; de que en la propia historia el Señor siempre está presente para sostenerlo y de que en el gran desenlace escatológico le dará plena vindicación y una recompensa incomprensiblemente generosa en la vida eterna. El libro de Apocalipsis recoge y expande con belleza este mismo tema, y, por ello, el Apocalipsis de Juan no es en modo alguno una especie de apocalipsis excéntrico que desentone con la literatura bíblica en general; transmite el núcleo mismo y la sustancia del mensaje bíblico. En realidad, el Apocalipsis enseña con énfasis que «el que vive» —el que venció a la muerte y a la tumba (1: 18)— nunca abandonará a sus fieles seguidores y que incluso cuando sufren martirio son victoriosos (12: 11) y les aguarda la «corona de la vida» (véanse 2: 10; 21: 1-4; y 22: 4).

Capítulo VI

Las dos cenas

Richard Lehmann

Sinopsis editorial. En la forma impresa más habitual que usamos de la Biblia, dividida en capítulos, Apocalipsis 19 establece un puente entre las escenas del juicio contra la ramera babilónica (capítulos 17-18) y la aparición de Cristo como rey guerrero para derrocar a todos los instrumentos del mal que han luchado contra él y su pueblo (19: 11-21).

La primera parte del capítulo resuena con una apoteosis de alabanza a Dios —¡Aleluya!— por su juicio y la destrucción de la gran ramera y, por ende, porque ha vindicado a su pueblo, que había sido martirizado bajo el régimen de esa mujer (17: 6; 19: 1-2). La sección final del capítulo (vers. 11-21), que representa a Cristo como rey victorioso en su regreso, traslada el centro de interés al futuro, a su reinado milenario (cap. 20) y a la creación de un cielo nuevo y una tierra nueva (capítulos 21-22).

El hilo o motivo conductor que parece unir entre sí las dos mitades del capítulo es una "cena". Los llamados a la cena de las bodas del Cordero son bienaventurados (19: 7-9); sin embargo, los impenitentes —muertos por el Rey guerrero— se convierten en cena truculenta para las aves del aire (19: 17-21).

En su análisis de los dos componentes fundamentales de Apocalipsis 19, el autor presenta varias perspectivas exegéticas de interés.

Esquema del capítulo

I. Introducción

II. Un oratorio en el cielo

III. El jinete y el ejército celestial

IV. La gran cena de Dios

Introducción

El capítulo 19 del Apocalipsis se divide de manera natural en dos partes diferenciadas: (1) una invitación a alabar a Dios, que incluye el anuncio de la cena de las bodas del Cordero (vers. 1-10), y (2) la aparición de un jinete glorioso seguido por un festín truculento del que participan las aves del cielo (vers. 11-21).

Se ha cuestionado la relación entre estas dos partes.[1] Algunos llegan a sugerir fuentes diferentes para los versículos incluidos en cada una de las secciones.[2] La mayoría de los eruditos bíblicos cuestiona el estatus de Apocalipsis 19-22 (habitualmente como consecuencia de diversas tesis sobre el milenio). Sin embargo, algunos reconocen una unidad real entre los capítulo 19-22 y el resto del libro.[3]

En un artículo reciente, W. Shea demostró que Apocalipsis 19: 1-8 constituye una unidad literaria vinculada a la escena celestial de Apocalipsis 5 y que describe la reacción de los seres celestiales ante el juicio de la gran ramera.[4] Aparte de la vinculación sugerida, resulta evidente que los reiterados aleluyas de esta sección están motivados por las acciones judiciales descritas en los capítulos 17 y 18.[5]

---

1. Por ejemplo, M. E. Boismard, "L'Apocalypse de Jean" [El Apocalipsis de Juan], en *Introduction à la Bible* [Introducción a la Biblia], nueva ed. A. George, P. Grelot, tomo III, vol. 4 (París: Desclée, 1977), 31, ve en Apocalipsis dos textos primitivos escritos en fechas distintas por el mismo autor, fundidos posteriormente en un único texto por una mano diferente. Al primer texto pertenecería Apoc. 19: 11-21, y al segundo 19: 1-10. Para una visión más amplia, véase también H. Stierlin, *La verité sur l'Apocalypse. Essai de reconstitution des textes originels* [La verdad sobre el Apocalipsis. Ensayo de reconstitución de los textos originales] (París: Buchet/Chastel, 1972).
2. H. Stierlin ve en 19: 9c una conclusión de un libro original. *Ídem*, 122. R. H. Charles inserta 16: 5b-17 tras el versículo 4 y hace una interpolación con los versículos 9b y 10. *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan], ICC, tomo 2 (Edimburgo, 1976).
3. Por ejemplo, E. Cuvillier, "Apocalypse 20. Prédiction ou prédication" [Apocalipsis 20: ¿Predicción o predicación?], en *ETR* 59 (1984/3): 345. R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. John's Revelation* [La interpretación del Apocalipsis de San Juan] (Mineápolis, 1963), considera en la pág. 534 que 17: 1 – 19: 10 constituye una unidad.
4. "Revelation 5 and 19 as Literary Reciprocals" [Apocalipsis 5 y 19 como recíprocos literarios], *AUSS* 22 (1984/2): 249-57.
5. E. Corsini destaca «la naturaleza artificial de la actual subdivisión del libro en capítulos» y une los vers. 1-8 con el cap. 18. *L'Apocalypse maintenant* [El Apocalipsis ahora] (París: Seuil, 1984), 255.

Se han propuesto varias hipótesis relativas a la situación cronológica de este capítulo. No nos adentraremos aquí en la discusión en cuanto a las muchas tesis sobre el milenio de las que depende en buena medida este asunto.[6] Dado que los comentaristas reconocen unánimemente en el caballo blanco el regreso de Cristo, asociaremos la escena precedente con ese glorioso retorno.[7] Un análisis de las escenas en esta porción del Apocalipsis nos resultará clarificador en cuanto a su relación.

Un oratorio en el cielo

La primera escena se sitúa en el cielo (vers. 1-8). Un narrador, con voz tan fuerte como la de una gran multitud, invita a la alabanza (vers. 1-3). Los veinticuatro ancianos y los cuatro seres vivientes, a su vez, aceptan la invitación (vers. 4), lo que es seguido por otro llamamiento a la alabanza, realizado por una voz que procede del trono divino (vers. 5). El narrador (posiblemente), con una voz aún más alta que al comienzo, vuelve a justificar el llamamiento que extiende (vers. 6-8).

La escena puede ser comparada con un oratorio en cuyo núcleo diferentes coros invitan a la alabanza y se dan respuesta mutua en torno a un único tema: ¡Aleluya![8]

Exceptuando las cuatro veces que se menciona en Apocalipsis 19, la palabra 'aleluya' no aparece en ningún otro lugar del NT. Aun en la traducción griega de del AT (Septuaginta), se encuentra únicamente en los salmos cantados en las fiestas principales.[9] Parece tener su origen en los oficios de culto establecidos por David.

---

6. Sobre esas posiciones, véase la interesante tesis de J. Badina, *Le millénium d'Apocalypse 20: 4-6* [El milenio de Apocalipsis 20: 4-6] (Collonges-sous-Saléve, 1983).
7. Véase también F. D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7 (Buenos Aires, 1996): 883-84.
8. *Cf. ibíd.*, que acerca más esta perícopa a Sal. 24: 7-10 y ve en ella un arreglo coral compuesto por dos himnos y dos respuestas.
9. Distinguiremos entre el gran Halel, «colección privilegiada de seis salmos, 113-118, que se recitan en ocasiones festivas. Los salmos 113 y 114 se recitan en las liturgias de Pascua antes del *séder* (cena pascual), mientras que los salmos 115-118 se cantan al final del mismo». A Chouraqui, *L'univers de la Bible* [El universo de la Biblia] 5 (París: Lidis, 1984): 325. El pequeño Halel se compone de Sal. 146-150.

Por lo tanto, el término tenía un uso litúrgico. Ilustra el vínculo que podía existir en el siglo I entre la iglesia primitiva y la sinagoga. La palabra se compone de dos partes: הַלְלוּ [*halelû*] (alabar) y יה [*yāh*] ([a] Yahveh). El equivalente griego se da en el versículo 5: «Alabad a [...] Dios» (αἰνεῖτε τῷ θεῷ [*aineite tō theō*]).

Así, en su primer significado, 'aleluya' es una invitación a alabar a Dios (modo imperativo), en la actualidad el término significa la propia alabanza. Creemos que en Apocalipsis 19 debe entenderse en su significado original, como un llamamiento, una invitación.[10] Además, el segundo término hebreo de este capítulo, 'amén', también expresa un deseo, que pide que algo se realice (vers. 4).[11]

Según la mayoría de comentaristas, el primer aleluya es proclamado por una multitud de ángeles.[12] W. Shea pone en paralelo la voz de «muchos ángeles» (5: 8-14) con la de la «gran multitud» de 19: 1.[13] Otros consideran que el aleluya es proclamado por los redimidos,[14] por los mártires,[15] y otros distinguen los ángeles (vers. 1) de los redimidos (vers. 6).[16]

Por nuestra parte, creemos que no es la intención de Juan atribuir el cántico de alabanza a nadie. Admitimos que este cántico puede ser expresado o bien por los ángeles o bien por los redimidos, pero la intención del autor no era esa.

---

10. Su equivalente griego del vers. 5 es un imperativo, segunda persona del plural: aineite.
11. 'Amén' no solo significa que se ha entendido y que se coincide con lo expresado, sino también que, en la medida de lo posible, nos comprometemos a contribuir a su logro. *Cf.* A. Weiser, *Foi* [La fe] (Ginebra: Labor et Fides, 1976), 26, relativo a 1 Rey. 1: 36.
12. También Elena G. de White, *Testimonios para los ministros* (Mountain View, California, 1977), 432.
13. "Revelation 5 and 19 as Literary Reciprocals", en *AUSS* 22 (1984/2): 252.
14. *Cf.* E. Charpentier, *Une lecture de l'Apocalypse* [Una lectura del Apocalipsis], Cahiers Evangile 11 (París: Cerf, 1975): 31.
15. *Cf.* R. H. Charles, *The Revelation of St. John With Introduction, Notes and Indices* [El Apocalipsis de San Juan, con introducción, notas e índices], ICC, 2 (Edimburgo, 1976): 118. El propio Charles estima que el vidente «inicia su descripción con los rangos exteriores de los seres celestiales y va avanzando hacia el interior, en dirección al trono». Así, ve, como en 7: 11, en primer lugar a los ángeles, después a los ancianos y, por último, a los seres vivientes.
16. *Cf.* J. H. Alexander, *L'Apocalypse verset par verset* [El Apocalipsis, versículo a versículo], 2ª ed. (Ginebra, París: Maison de la Bible, 1980), 332.

Sin descuidar la importancia de los vínculos establecidos por W. Shea entre los capítulos 5 y 19, nos parece que puede resultar instructivo fijarnos en las diferencias que los separan. La estructura puede ser la misma, pero el significado es diferente.

El capítulo 5 siempre especifica quién realiza la alabanza; el capítulo 19 carece de esa precisión.[17] Apocalipsis 5 afirma claramente que los ángeles están cantando y da su número. Apocalipsis 19: 1, 6 se queda en la vaguedad y usa comparaciones: "lo que parecía ser" (ὡς [*hōs*]).[18]

Debiéramos fijarnos también en el uso acostumbrado de Juan del estilo directo en la alabanza: Tú [Dios] eres digno (4: 11; 5: 9). El estilo indirecto aparece solo en 5: 12 como respuesta a la primera alabanza. Por el contrario, en el capítulo 19 solo se usa un estilo indirecto de naturaleza más general: Él [Dios] ha juzgado; ha vengado (vers. 2).

En el versículo 5 se encuentra otra peculiaridad. Charles señaló el problema de «*del* [ἀπὸ {*apo*}] trono» cuando cabría esperar "del [ἐκ {*ek*}]".[19] (*Provenir* del trono en vez de *salir* del trono). Esta forma más general para designar el origen de la voz nos parece intencional.

Si cantan los ángeles o los redimidos, ¿por qué usa el texto *hōs* ("lo que parecía ser", vers. 1) y la forma singular para 'voz' (φωνὴν [*fōnēn*]), mientras que en el versículo 3 se emplea la forma plural del verbo, "gritaron" (εἴρηκαν [*eirēkan*])? Una correlación anormal puede subrayar una intención especial. Por lo tanto, es necesario que consideremos que estas particularidades[20] son significativas.

En resumen, el texto no parece prestar atención a los autores de la alabanza, sino que se centra en su lugar en tres aspectos:

1. El *cielo* como lugar de la proclamación.

17. *Cf.* 5: 11, ἤκουσα φωνὴν ἀγγέλων [*ēkousa fōnēn aggelōn*] y 19: 1, ἤκουσα ὡς φωνὴν μεγάλην [*ēkousa hōs fōnēn megalēn*].
18. D. G. Barnhouse, siguiendo a Robertson, se olvida por completo de la existencia de hōs: *Revelation, An Expository Commentary* [Apocalipsis: Comentario expositivo] (Grand Rapids, 1982), 349.
19. *The Revelation of St. John*, 124.
20. Por "particularidades" nos referimos a las características inusuales en un texto en relación con la "normalidad" del libro o del capítulo en el que se insertan.

2. Los *siervos* en la tierra como protagonistas de la proclamación.

3. La propia *proclamación* como llamamiento a la alabanza.

Una voz en el cielo, los veinticuatro ancianos, los cuatro seres vivientes y cuantos rodean el trono, unánimes, invitan a los siervos que están en la tierra a alabar al Señor por las obras que hace por amor a ellos.

Sin embargo, antes de dar prominencia al carácter clave de ese énfasis, debemos emprender un análisis detallado, versículo tras versículo, de la sección hímnica.

El primer narrador (vers. 1-3)

El objeto de la primera proclamación es justificar la alabanza solicitada. Dios ha emitido la sentencia contra la gran ramera. Su acción tiene una doble naturaleza, lo que es típico del concepto de juicio en el AT: (1) Establece el carácter de Dios como fiel y justo.[21] (2) También establece el carácter de sus siervos, quienes son "vindicados", es decir, su integridad se ve restablecida. Se declara que Dios es fiel y justo porque, en su intervención en la historia, según dice A. Neher, «establece lo uno en la realidad de su derecho, lo otro, por el contrario, en la realidad de su agravio».[22]

Aquí, la proclamación del juicio no tiene el objetivo de constituir un punto cronológico de referencia en la historia. De hecho, juzgar «no es solo emitir una sentencia; la palabra se usa para describir todas las fases del procedimiento, desde el momento en que las partes litigantes se presentan a defender sus posiciones hasta la decisión final».[23] La aparición del caballo blanco y de su jinete es lo que nos permite entender que la proclamación se produce en vísperas del ajuste final de cuentas.

Los dos aoristos del versículo 2 («ha juzgado [ἔκρινεν {*ekrinen*}]»; «ha vengado [ἐξεδίκησεν {*exedikēsen*}]») pueden llevarnos a creer que el juicio ha quedado zanjado antes de la proclamación, según la descripción de los capítulos 17 y 18. Sin embargo, nos percatamos de que la descripción de esos capítulos no significa que todo haya acabado.

21. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* [Teología del Antiguo Testamento] (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1955), 7.
22. A. Naher, *Amos* [Amós], 262, citado por Jacob, 77.
23. Jacob, 77.

Muchos versículos están en tiempo futuro. La bestia es el auténtico apoyo de la ramera (17: 3), y acaba "asimilándola"[24] y devorándola (17: 16). La ramera sigue actuando en la bestia. El juicio ejecutado contra la ramera encuentra su cumplimiento completo cuando la bestia es arrojada al lago de fuego (19: 20).[25]

Así, mientras se aguarda el pleno cumplimiento de la sentencia, se presenta la invitación de alabar a Dios, pues la vindicación de sus siervos debe considerarse realizada.

Atendiendo al segundo aleluya (vers. 3), el juicio tiene consecuencias eternas. En 18: 8 se *anunció* la quema; en 18: 18 se *vio*; en 19: 3 se declara *completa*. El castigo recuerda el de Sodoma y Gomorra (Gén. 19: 28) y la naturaleza radical del juicio divino (2 Ped. 2: 6; 3: 10-12).[26] La ciudad-prostituta babilónica no volverá a levantarse de sus cenizas.[27] Sí, verdaderamente, la salvación, la gloria y el poder son de nuestro Dios.[28]

El coro celestial (vers. 4)

Los veinticuatro ancianos y los cuatro seres vivientes son seres celestiales cuya cercanía al trono de Dios se describe en el Apocalipsis (4: 4-8). Parecen estar con los creyentes.

A los ancianos se los encuentra a menudo en una actitud de postración y alabanza.[29] Precisamente ante esos seres celestiales entonan los 144,000 un cántico nuevo (14: 3). Como testigos de los actos de Dios a favor de los redimidos, adoran al Creador (4: 10-11) y al Salvador (5: 8-10) y dan su aprobación («amén») a la invitación a alabar a Dios por su juicio de la gran ramera (19: 4).

---

24. Por 'asimilar' nos referimos a tomarla para sí, hacerla propia. La bestia sigue siendo peligrosa por el hecho de que, al devorar a la prostituta, toma su lugar.
25. *Cf.* 17: 14, donde la bestia y los diez cuernos guerrean contra el Cordero.
26. Véase también Isa. 34: 10.
27. Ello podría temerse cuando se sabe que una herida mortal puede sanar.
28. «En el texto griego cada una de las virtudes aquí atribuidas a Dios es precedida por el artículo definido, lo cual sugiere la plenitud, la suma total de cada atributo» (*Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 884).
29. Apoc. 4: 10; 5: 8, 14; 11: 16.

Al considerar el significado que hemos atribuido a la palabra 'amén',[30] puede entenderse que los ancianos no solo se sumen a la voz del primer narrador, sino que también se comprometan a tomar parte en la invitación a la alabanza adoptando la debida actitud: postrándose y adorando.

El conflicto escatológico, que implica a los poderes de la ramera, la bestia y el pueblo de Dios, se centra en el auténtico objeto de la adoración: (1) la bestia surgida del mar, su imagen y su marca (13: 15-17; 19: 20), o (2) Dios, el Creador (14: 6-7, 9-11). A diferencia de una humanidad que da la espalda a Dios, los veinticuatro ancianos y los cuatro seres vivientes se postran ante Aquel que está sentado en el trono.

La voz procedente del trono (vers. 5)

Desde el trono habla una voz anónima.[31] Esa voz podría atribuirse a Dios si no usase el posesivo 'nuestro' («Alabad a *nuestro* Dios todos sus siervos»).[32] La razón de señalar la ubicación del hablante es dar a la orden un carácter cargado de autoridad.[33]

Ese llamamiento se dirige a los siervos de Dios. Se trata de los únicos destinatarios indicados en esta sección hímnica. Charles identifica a los siervos como mártires que están ahora en el cielo,[34] hipótesis que debemos rechazar considerando otros pasajes bíblicos. En 10: 7 y 11: 18 el término designa a los profetas. En 1: 1 el propio Juan lleva ese título y parece extenderlo a los creyentes. Por ello, es posible que la palabra tenga diversos significados dependiendo del contexto.

30. *Cf.* la nota 11.
31. Así lo traduce la NVI. R. C. Lenski, *The Interpretation of St. John's Revelation*, 539, recalca la naturaleza anónima de la voz.
32. *Cf.* Charles, *The Revelation of St. John with Introduction* [El Apocalipsis de San Juan, con introducción], 124; L. Bonnet, *Le Nouveau Testament...* [El Nuevo Testamento] (Lausana, 1876), 377, la atribuye a los cuatro seres vivientes.
33. R. A. Anderson, *Unfolding the Revelation* [Explicación del Apocalipsis], 8ª ed. rev. (Mountain View, California, 1981), 189, señala que en el Apocalipsis hay un conflicto de autoridad en el motivo del trono: el trono de Dios/el trono de Satanás.
34. Charles, *The Revelation of St. John with Introduction* 2: 125. Sin embargo, tal hipótesis se basa en un concepto sobre el estado de los muertos que no compartimos.

Aquí (19: 5) cabría pensar que designe una categoría diferenciada de personas temerosas de Dios, «los pequeños y los grandes» (LBA). Máxime porque ciertos manuscritos colocan 'y' (καὶ [*kai*]) antes de «los que lo teméis» (οἱ φοβούμενοι αὐτόν [*hoi foboumenoi auton*]).[35] Sin embargo, ese *kai* bien pudiera tener una función epiexegética ("es decir"), como demuestra su ausencia en los manuscritos más importantes (por ejemplo, «los que le teméis, pequeños y grandes»). Además, "pequeños y grandes" no se usa nunca para designar una categoría de creyentes. Sin embargo, S. Lauchli[36] encontró evidencia de una estructura compuesta en estos himnos en los versículos 6-7, en la que los elementos de cada terna (multitud, aguas, truenos, vers. 6; gozarse, alegrarse, dar gloria, vers. 7) parecen representar varios aspectos de una misma realidad.[37] Por ello, creemos que «siervos», «los que lo teméis» y «pequeños y grandes» designan a una única clase de personas.

¿Qué clase es esa? Nos alineamos sin ninguna reticencia con P. Prigent, quien, bajo ese título, reconoce a los creyentes de todos los tiempos.[38] De hecho, la invitación contiene dos precisiones de naturaleza universal: «todos» (πάντες [*pantes*]) y «los pequeños y los grandes» (οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι [*hoi mikroi kai hoi megaloi*]).[39] Prigent señala que en el Apocalipsis «se afirma que todo cristiano recibe un llamamiento a ser un testigo, un santo, un siervo de Dios y quizá un profeta [...] y esas palabras implican una fidelidad que podría conducir al martirio».[40]

Sin embargo, no rechazamos la idea de que el término pueda designar a los ángeles. En el AT, del que está impregnado el Apocalipsis, se dice de los ángeles que son «servidores que cumplen su voluntad» (Sal. 103: 20, 21, NBE). El Salmo 148 los llama a la adoración (vers. 1). Según Daniel 7: 10, los ángeles sirven y alaban a Dios. Estos seres

35. Debe recordarse que, en Hechos, la expresión "temerosos de Dios" designa una categoría de prosélitos. Véase Apoc. 11: 18, donde la distinción es más apreciable.
36. Citado por C. Brutsch, *La clarté de l'Apocalypse* [La claridad del Apocalipsis] (Ginebra: Labor et Fides, 1966), 303.
37. Ὄχλος [*ojlos*], ὕδωρ [*hydōr*], βροντή [*brontē*] (vers. 6); χαίρωμεν [*jairōmen*], ἀγαλλιῶμεν [*agalliōmen*], δώσωμεν [*dōsōmen*] (vers. 7).
38. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 281.
39. Esta última expresión vuelve a aparecer en 19: 18 con el mismo acento de universalidad.
40. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 281.

celestiales se encuentran junto al trono de Dios, del cual proviene la voz.[41] Por último, según Apocalipsis 22: 8, 9 son siervos de Dios en el mismo sentido que el propio Juan. La expresión "pequeños y grandes" podría referirse a los rangos jerárquicos de los ángeles.

Sin embargo, la naturaleza universal de la proclamación es demasiado importante para que esté limitada solo a los ángeles. Por lo tanto, el término 'siervos' probablemente incluya tanto a creyentes como a ángeles, pues todo el universo está interesado en la elección presentada a cada adorador en el Apocalipsis, sea de Dios o de la bestia y su imagen.

El último narrador (vers. 6-8)

Una voz potente, reforzada con una referencia a los océanos y a los truenos, extiende las declaraciones del primer narrador justificando la alabanza. Esta vez, la atención no se dirige a la ramera, sino a la radiante esposa del Cordero.

Prigent destaca la diferencia entre ambas proclamaciones: «El primer cántico de alabanza que se presenta [...] ensalza al Dios que demuestra su justicia al castigar a Babilonia. Ello no basta. Esa adoración no puede satisfacer al Dios cuya justicia no se agota en el castigo. Por lo tanto, sale del trono una voz que llama a una alabanza continua. Los fieles deben ensalzar a Dios de una manera más adecuada. De hecho, la respuesta que dan, rodeada por una majestad más pronunciada que la de su primera oración, es regocijarse en el Dios cuyo reino se manifiesta gloriosamente en la salvación del hombre».[42]

Por supuesto, como señaló Prigent, los fieles tienen justa razón para alabar a Dios: su salvación está garantizada, lo admitimos. El uso de la primera persona del plural («nuestro», ἡμῶν [*hēmōn*]) sustenta tal tesis (vers. 6). Sin embargo, conviene observar lo siguiente:

1. Como en el versículo 1, la intensidad de la voz (vers. 6) se presenta en términos comparativos (*hōs*, "como", "lo que parecía ser").

41. El Apocalipsis evoca más de sesenta veces el servicio que prestan.
42. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 281. Para Corsini, *L'Apocalypse maintenant*, 255-56, la diferencia entre los dos cánticos corresponde a una distinción, típica de Juan, entre dos economías de la salvación.

2. Es apropiado alabar a Dios no solo por lo que ha hecho por uno mismo, sino también por lo que ha hecho por la cena de las bodas y por la esposa.
3. El 'nuestro' (*hēmōn*) del versículo 6 no aparece en manuscritos importantes.

Para concluir estas observaciones, afirmamos que esa alabanza se adapta perfectamente a los creyentes, porque les concierne, pero no es expresada por ellos —al menos, aún no—. Únicamente se los invita, en compañía de todo el universo, a alabar a Dios.

El cántico del capítulo 19 no es, como lo consideran algunos, una respuesta al llamamiento de 18: 20: «Alégrate sobre ella, cielo, y vosotros santos, apóstoles y profetas, porque Dios os ha hecho justicia en ella». Aunque Dios es adorado en el cielo (19: 4), en la tierra tal adoración es incierta; de ahí la potencia de la voz que llama a la alabanza a Dios.[43] En realidad, la bestia, el falso profeta y el dragón no han sido destruidos aún. Los siervos de Dios pueden atender esa invitación por la sola vía de la fe. Hasta el fin de la historia, solamente podrán cantar por fe.

No obstante, su fe no carece de fundamento. No solo juzgó Dios a la gran ramera (vers. 2), sino que también ha manifestado su reino (vers. 6) y ha dado garantías de la cena de las bodas del Cordero (vers. 7).

Consideremos este último par de datos importantes.

El señorío de Dios (vers. 6). El versículo 6 aúna conceptos destinados a recalcar la omnipotencia de Dios. Ese señorío ya se reconoció en 11: 15, 17 y 12: 10. Sugiere una completa obediencia de los creyentes a la voluntad de Dios. Precisamente esa obediencia incondicional afecta a los siervos de Dios.

La cena de las bodas del Cordero (vers. 7). La mención de la cena de las bodas del Cordero es inesperada. Juan desarrollará este tema en el capítulo 21. Aquí presenta un adelanto del asunto, posiblemente a modo de paralelismo de «la gran cena de Dios» del versículo 17.

---

43. En el Apocalipsis, a veces se hace presente una dicotomía entre el cielo y la tierra. En 12: 10-12, por ejemplo, una voz potente invita al cielo a regocijarse, pero advierte a la tierra de las dificultades que la aguardan.

El tema de una cena de boda no es nuevo en las Escrituras. Ya es familiar en el AT y frecuente en las parábolas de Jesús relativas al reino venidero. Anuncia la muy ansiada reunión entre la iglesia y su Esposo.[44]

Únicamente en Mateo 5: 12 se encuentra una invitación similar al gozo y la alegría. En ese pasaje se halla ligada al sufrimiento de los profetas y los creyentes. ¿Coincidencia? Este tema del sufrimiento también está presente en nuestro texto en el título de "Cordero" que lleva el Esposo. Se le recordará «eternamente a la iglesia que fue redimida por la preciosa sangre [de Jesús] y que esa es la única causa por la que puede aparecer junto a él como una iglesia gloriosa».[45]

La esposa (vers. 7-9). ¿Debe distinguirse entre esposa e invitados?[46] ¿Hay que insistir en las precisiones dadas en Apocalipsis 21: 2, 9, 10, pasajes en los que la nueva Jerusalén recibe el nombre de esposa?[47] Las fluctuaciones de este lenguaje, cargado de iconografía y usado para expresar realidades celestiales, hacen que vacilemos.

Lenski, por su parte, considera que la esposa y los invitados son la misma cosa, ya que la parábola evoca diferentes facetas del misterio de la salvación.[48] Precisando, podríamos decir que el término 'esposa' expresa el carácter comunal de la iglesia. Los "invitados" o los "amigos" son quienes han respondido individualmente al llamamiento de Cristo.

Observemos que el texto afirma que «su esposa *se ha preparado* (ἡτοίμασεν ἑαυτὴν [*hētoimasen eautēn*])» y, a la vez, que *le fue dado* (ἐδόθη [*edothē*]), o concedido, lino como vestimenta. La esposa participa activamente en su preparación. Por supuesto, la iglesia no se viste de sus propias obras. Le son dadas. Sin embargo, la gracia de Cristo

44. Según una antigua tradición (véase R. H. Mounce, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis], NICNT [Grand Rapids, 1977], 340), tras los esponsales (2 Cor. 11: 2) y el baño de purificación (Efe. 5: 26) tiene lugar la ansiada fiesta de bodas.
45. Bonnet, *Le Nouveau Testament...*, 378, n. 3.
46. *Cf.* Barnhouse, *Revelation, An Expository Commentary*, 352.
47. *Cf. Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 885. El vestido de la esposa es limpio o puro (καθαρόν [*katharon*]), como el oro que compone la nueva Jerusalén (21: 18, 21). Para nosotros, se trata de una característica normal de la redacción apocalíptica. *Cf.* Mounce, *The Book of Revelation*, 341.
48. Lenski, *The Interpretation of St. John's Revelation*, 542; también Anderson, *Unfolding the Revelation*, 184.

no permite que la iglesia se refugie en la inacción. En las cartas a las siete iglesias, se pide continuamente la respuesta del que oye. El tema de la obediencia y del compromiso personal perseverantes es omnipresente en el Apocalipsis.[49]

Este importante anuncio está llenó de promesa. No hay demora en el cumplimiento del plan de Dios. La esposa está lista. El Todopoderoso se ha ocupado de lo imprescindible.

A algunos les cuesta armonizar tal declaración con la doctrina de la justificación por la fe.[50] Entienden que 19: 7-8 contradice afirmaciones como la de 6: 11, pasaje en el que el vestido es dado. Además, existe un debate considerable en cuanto a qué significado hay que darle a δικαιώματα [*dikaiōmata*] (acciones justas): obras justas, obras de justicia, actos justos, etcétera.[51] Charles lo considera una glosa añadida al final del versículo 8.[52]

Ya sea que recurramos al griego o al contexto, tenemos que reconocer que la obediencia es un tema apocalíptico. En realidad, el versículo 8 declara «que una vida transformada es la respuesta debida al llamamiento del Esposo celestial».[53]

La bienaventuranza (vers. 9). Volvemos del cielo a la tierra. Juan recibe la orden de escribir.[54] Lo que se expresó era maravilloso. Pero lo que importa es figurar entre los elegidos. Por ello, el eco de lo que se proclama en el cielo adquiere la forma de una promesa: «¡Dichosos los que han sido convidados a la cena de las bodas del Cordero!» (19: 9, NVI).

---

49. *Cf.* el uso de δοῦλοι [*douloi*] (siervos) como designación de creyentes obedientes; sobre el compromiso perseverante por parte de los auténticos seguidores de Dios, véanse 7: 14; 12: 11, 17; 14: 12; 21: 7.
50. D. Ford, *Crisis* 2 (Newcastle, California, s.f.): 693, se percibe claramente en una situación embarazosa. Incapaz de situarse en el contexto, vuelve a un punto de vista generalmente dogmático.
51. La variedad de traducciones es tan grande como el número de comentarios. Cf. Brutsch, *La clarté de l'Apocalypse*, 307.
52. *Cf.* R. H. Charles, *The Revelation of St. John with Introduction*, 128: «una glosa acertada».
53. R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, 340.
54. Pronunciada por un "ángel" según las versiones RV95, NVI y otras; el texto griego no lo especifica. Algunos se remiten a 17: 1; otros, a 22: 8, 9; y otros más no se remontan más allá del vers. 5 y la voz procedente del trono. La opción de un ángel parece confirmarse con la acotación dada a la visión en el vers. 10.

Todas las implicaciones de la alabanza anterior se resumen en una frase para los creyentes. Aunque los creyentes sufran, aunque la gravedad de la sentencia pronunciada contra la gran ramera los atemorice, ya puede decirse de ellos que son dichosos, pues han sido invitados a la cena de las bodas del Cordero. Estas palabras son seguras; son palabras del mismísimo Dios.

El jinete y el ejército celestial

Esta sección nos devuelve al cielo (vers. 11-16). En una visión anterior, Juan miró a través de una puerta del cielo (4: 1); ahora ve todo el cielo abierto en una escena gloriosa: un poderoso jinete que interviene en el mundo como juez. Hay muy pocos estudiosos de la Biblia que no reconozcan en el jinete al ansiado Mesías.

Sin embargo, la escena es sorprendente.[55] Cristo viene a guerrear, pero no hay batalla alguna. Tiene un nombre que solo él conoce, pero es presentado como la Palabra de Dios. Su ropa está teñida de sangre, pero el combate no ha empezado aún. Ha de herir a las naciones con una espada afilada, pero no la usa.[56] Cristo se presenta como un general romano en un caballo blanco, celebrando su victoria ya antes de que se hubiera librado la batalla.[57] Estas consideraciones nos llevan a centrar nuestra atención en el contenido teológico de la visión más que en sus aspectos escénicos.

La visión pertenece al gran ciclo del juicio, que comienza en el capítulo 17 y termina en el capítulo 20. Lenski señala con acierto que los poderes malignos son destruidos en orden inverso al de su aparición. En efecto, vemos al dragón aparecer en el capítulo 12, a las dos bestias en el capítulo 13, y a Babilonia la ramera en el capítulo 17. La secuencia se invierte con la destrucción de Babilonia (Apoc. 17-18), seguida por la de la bestia y su falso profeta (Apoc. 19) y, por último, la del dragón (Apoc. 20).[58]

Si Apocalipsis 17: 14 marca el comienzo del ciclo del juicio, puede apreciarse que el Mesías no interviene directamente en ese aspecto de la batalla. La ramera es despedazada por sus propios amantes (17:

55. *Cf.* Ford, *Crisis* 2: 697.
56. Sin embargo, véase Apoc. 19: 21.
57. *Cf.* Alexander, *L'Apocalypse verset par verset*, 338.
58. *The Interpretation of St. John's Revelation*, 547.

16). Sin embargo, en último término, la bestia, el falso profeta y el dragón son destruidos por la invisible, aunque poderosa, mano de Dios, según se pone de manifiesto con la forma pasiva de los verbos (19: 20; 20: 10).

En el marco de un análisis estructural,[59] podemos observar que la figura del Cordero está al mismo nivel que el de la ramera;[60] el Jinete, en el mismo que la bestia y el falso profeta;[61] y el cielo en el mismo que el dragón.[62] Ello significa que la batalla se sitúa en cada uno de esos niveles en lo referente a las reivindicaciones de cada parte implicada. Así,

1. La sentencia contra Babilonia establece el derecho del Cordero a redimir (5: 9, 10), en contraposición a la prerrogativa que la ramera se arroga sobre los testigos de Jesús (17: 6).
2. La sentencia contra la bestia y el falso profeta establece el derecho de «la Palabra de Dios» a reinar, en contraposición a la reivindicación de soberanía de los poderes de este mundo y de la bestia y del falso profeta (19: 19, 20).
3. La sentencia contra los malvados establece la justicia de Dios en contraposición a las reivindicaciones de Satanás sobre los mártires fieles al testimonio de Jesús y a la Palabra de Dios (20: 4).

Esto lo confirma un análisis de los detalles de la visión.

Montado en un caballo blanco,[63] el Jinete viene para juzgar y para pelear (para guerrear). Los dos términos son sinónimos,[64] pero es posible que hagan hincapié en dos aspectos de la misma realidad: para

59. *Cf.* J. Calloud, J. Delorme, J. P. Duplantier, "L'Apocalypse de Jean: propositions pour une analyse structurale" [El Apocalipsis de Juan: Propuestas para un análisis estructural], en L. Moulobou, ed., *Apocalypses et théologie de l'espérance* [Los apocalipsis y la teología de la esperanza], , Lectio Divina 95 (París: Cerf, 1977), 360.
60. Apoc. 17: 14.
61. Apoc. 19: 19-21.
62. Apoc. 20: 1-2, 10; *cf.* el movimiento vertical hacia Dios en Apoc. 12: 5.
63. Hay división de opiniones sobre la relación entre este jinete y el de 6: 2. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 291, los equipara basándose en la idea de juicio. Charles, *The Revelation of St. John with Introduction*, 131, distingue claramente entre ambos. D. Ford señala la diferencia en las "coronas": στέφανος [*stefanos*] en 6:2 y διαδήματα [*diadêmata*] en 19: 12. Cualquier análisis dependerá de la interpretación que se dé del primer jinete.
64. *Cf.* Apoc. 19: 2.

defender a los suyos (juzgar), hace retroceder al adversario (luchar).[65] En 13: 4, los adoradores preguntan: «¿Quién podrá luchar contra [la bestia]?». La respuesta está clara: Aquel que lucha con justicia contra los que se entregan a lo abominable y adoran a los ídolos. Pelea con la espada de su boca (2: 16). He aquí la idea de una guerra librada contra unos cimientos espirituales subyacentes.

Jesús es el Amén, el testigo fiel y verdadero cuya palabra es segura (3:14). Hace frente al falso profeta, cuyas promesas no son más que mentiras (19: 20). Sus ojos son penetrantes como llama de fuego (19: 12; *cf.* 1: 14).

Sobre la cabeza lleva muchas diademas, coronas reales y no recompensas para los santos.[66] Esta falta de precisión contrasta con la atribución de siete al dragón (12: 3) y de diez a la bestia con aspecto de leopardo (13: 1). ¿Se entiende con esto que, en virtud de su victoria, solo Cristo es digno de reinar sobre el mundo y de llevar los emblemas reales?[67]

Puede retenerse la idea de una soberanía ilimitada[68] evocando un nombre secreto.[69] De todas las soluciones propuestas,[70] mantendremos la que ve en el nombre (conocido solamente por el Jinete y por los redimidos, 2: 17; 3: 12) el nombre del mismísimo Dios:[71] El nom-

65. *Cf.* Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 79.
66. *Cf. Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 887. El glorioso Hijo del hombre lleva una corona (stefanos) porque fue el primer vencedor del mal (14: 14).
67. *Cf.* Johnson, *Revelation* [Apocalipsis], *The Expositor's Bible Commentary* 12: 574.
68. *Cf.* Mounce, *The Book of Revelation*, 344.
69. Charles, *The Revelation of St. John with Introduction* 2: 132, ve aquí una interpolación por tres razones: (1) En una descripción, las referencias a un nombre están fuera de lugar. (2) La naturaleza desconocida del nombre se ve contradicha en el versículo siguiente. (3) La omisión del versículo permite una construcción griega más equilibrada. Con Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 293, destacaremos la insuficiencia de estos argumentos. Está claro que la ruptura de la composición no es indicativa de una glosa. *Cf.* vers. 14.
70. *Cf.* R. H. Mounce, 344-45; *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 886-87.
71. Con Cullmann, Prigent, Mounce.

bre expresa el absoluto señorío del Crucificado, en quien los creyentes han depositado su confianza, como expresa tan bien Filipenses 2: 9-11.

Cristo recibe expresamente el nombre de Palabra de Dios. Este título denota la efectividad de la intervención divina, su poder.[72] La Palabra nunca vuelve a Dios sin haber surtido antes efecto[73] y no es de naturaleza distinta que el propio Dios.[74]

El Juez lleva la ropa teñida de sangre.[75] ¿Esa sangre es suya o de los vencidos? Aquí los comentaristas discrepan. Aunque admite una alusión a Isaías 63: 1-6, E. Charpentier acepta únicamente a un Cristo sufriente y rechaza la identificación de la sangre con la de sus enemigos.[76] Otros dicen que no puede ser la sangre de Cristo porque la batalla no ha ocurrido aún.[77]

Coincidimos con R. H. Mounce en que no debemos malinterpretar la naturaleza de los escritos apocalípticos. Aquí Cristo es victorioso antes incluso de que se libre la batalla.[78] La mención de la sangre no aparece en ningún otro lugar y el combate se libra con la espada de su boca. El propósito de la sangre en la vestimenta es «simbolizar su victoria en el conflicto venidero».[79]

Los ejércitos celestiales están vinculados con esta victoria. Según la analogía bíblica, podría llegarse a la conclusión de que los ángeles los integran.[80] Sin embargo, hay quienes vacilan en ligar a los ángeles con los caballos de la victoria[81] y verlos vestidos de lino blanco finísimo,

---

72. *Cf.* Heb. 4: 12 y Mounce, *The Book of Revelation*, 346.
73. *Cf.* Isa. 55: 11.
74. Juan 1: 1, 14; 1 Juan 1: 1.
75. D. G. Barnhourse, siguiendo a A. T. Robinson, dice «salpicada» en *Revelation: An Expository Commentary* [El Apocalipsis: Comentario expositivo] (Grand Rapids, 1982), 358.
76. *Une lecture de l'Apocalypse*, Cahiers Evangile, 11 (París: Cerf): 31.
77. Máxime, dice Charles, *The Revelation of St. John with Introduction* 2: 135, cuando los ejércitos que lo acompañan están vestidos de lino finísimo, blanco y limpio. Considera que se trata de la sangre de los reyes de los partos y de sus ejércitos.
78. *The Book of Revelation*, 345.
79. *Ibíd.*
80. Sal. 103: 21; 148: 2; Mat. 24: 31; Luc. 2: 13; 2 Tes. 1: 7; etcétera. *Cf.* Lenski, *The Interpretation...*, 554-55.
81. *Cf.* Johnson, *Revelation*, 575.

característica distintiva de los santos (vers. 8). Otros, usando 17: 14 como referencia, aparte de otras analogías,[82] reconocen en ellos a los mártires.[83]

En este versículo se llama a Cristo Rey de reyes y Señor de señores. En el Apocalipsis, Cristo y la iglesia están tan íntimamente unidos en el mismo sufrimiento y en la misma lucha[84] que no sorprende ver a los redimidos ligados con la victoria de Cristo. Naturalmente, eso es comprensible en el lenguaje apocalíptico, que a menudo se adelanta a los elementos cronológicos. Los ángeles y los redimidos no son conceptos mutuamente excluyentes en una interpretación de los ejércitos celestiales. Hemos visto que ambos están implicados en el aleluya y que ambos son colaboradores o consiervos (σύνδουλοι [*syndouloi*]).

Al final de esta sección se presentan tres imágenes tomadas del AT para describir el combate encabezado por el Jefe del ejército celestial (vers. 15):

La espada afilada que sale de su boca para herir a las naciones es una alusión a Isaías 11: 3, 4. Nos sitúa inmediatamente en un contexto de juicio.[85]

La referencia a *la vara de hierro* proviene del Salmo 2: 9. El salmo impide que espiritualicemos el combate en exceso, porque habla de una destrucción real de las naciones.[86]

Por último, con *el lagar del furor de la ira de Dios* se nos devuelve a Isaías 63: 3; Joel 3: 13; y posiblemente a Jeremías 13: 13, 14. Los tres textos hablan de un juicio radical y definitivo.[87] Esta última imagen se plasma en griego con cuatro genitivos: el lagar *del* vino *del* furor *de* la ira *de* Dios. Hace hincapié en la solemnidad y en la naturaleza terminante de la ejecución.[88]

82. Ford, *Crisis* 2: 700; *cf.* Apoc. 13: 6; Efe. 2: 6.
83. Charles, *The Revelation of St. John with Introduction* 2: 135; Mounce, 346.
84. *Cf.* Apoc. 12, donde el Hijo y el resto de la progenie de la mujer son diferentes, aunque son objeto del mismo ataque por parte del dragón.
85. Véase también 2 Tes. 2: 8.
86. *Cf.* Ladd, citado por Mounce, *The Book of Revelation*, 346-47.
87. Véase también Apoc. 14: 10, 19, 20.
88. *Cf.* Barnhouse, *Revelation*, 359.

Aunque el Mesías está acompañado de ejércitos, solo él pisa el lagar, solo él gobierna, solo él hiere. Solo él administra justicia. Solo él mantiene la posición de Juez divino,[89] porque es Rey de reyes y Señor de señores.

El debate de dónde lleva su nombre importa poco;[90] lo esencial es el nombre que «vuelve a insistir en la naturaleza divina de Cristo Juez: ¿No es la mismísima Palabra de Dios?».[91]

En el versículo 16 tenemos el propósito de la visión: establecer el derecho de Cristo de juzgar en virtud de su naturaleza divina. Y, así como los redimidos están asociados con él en 20: 4, aquí (vers. 14) lo siguen en su tarea opuesta a quienes las apariencias habían convencido de que iban a lograr una victoria sobre ellos (17: 6).

La gran cena de Dios

La siguiente escena nos devuelve a la tierra (vers. 17-21). Un ángel que está de pie en el sol[92] clama a gran voz invitando a las aves a acudir a una cena, como poco, truculenta. La presencia de dos cenas en el mismo capítulo nos recuerda que nadie puede evitar la toma de decisiones (vers. 9, 17). O respondemos a la bondadosa invitación a la cena de las bodas del Cordero, o nos contamos con sus enemigos y figuramos en el menú de los carroñeros.

La aterradora imagen de aves que devoran caballos y seres humanos evoca un campo de batalla (vers. 18). Se sitúa en el orden inverso de acontecimientos, porque la batalla no tiene lugar hasta el versículo 19. En la mentalidad oriental, que alguien se convirtiese en comida

89. Cf. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 297: «Él, precisamente, es la expresión definitiva de la ira de Dios, a diferencia de la apocalíptica judía y de los textos de Qumrán, en los que se espera el auxilio militar por parte de los fieles». Véase también Johnson, *Revelation*, 577.

90. Las teorías son numerosas. Véanse Lenski, *The Interpretation of St. John's Revelation*, 556; Charles, *The Revelation of St. John with Introduction*, 137, que lleva a una visión pueril ya presente en M. R. Vincent, *Word Studies in the New Testament* [Estudios terminológicos del Nuevo Testamento], 2ª ed. (McLean, Virginia, 1888), 637-38.

91. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 297.

92. El propósito de esa posición es representar la naturaleza universal de su intervención. Todas las aves lo oyen. *Cf.* Mounce, *The Book of Revelation*, 348. E. B. Elliot sugiere que representa la realeza suprema que dicta esas palabras. *Harae Apocalypticae* [Horas apocalípticas] 4 (Londres, 1862): 53.

de animales de presa era el más hondo abismo de la vergüenza.[93] Es la maldición que se cierne sobre los que desobedecen a Dios (Deut. 28: 26). Quedarán insepultos. La iconografía proviene de Ezequiel 39: 17-20. Nos recuerda que los llamamientos que Dios hace deben tomarse en serio y que, verdaderamente, habrá un juicio.

D. G. Barnhouse dice que las cinco repeticiones de la palabra 'carne' sugieren que el hombre es castigado por haber andado según la carne.[94] Sin embargo, 'carne' en sentido espiritual no es un tema joanino. Todos los hombres están implicados, con independencia de su rango y de su raza.

No se trata de una lucha puramente espiritual,[95] aunque no se detalle el combate. Las referencias son demasiado realistas, a la par que todo el tema se desarrolla en torno a la destrucción definitiva de los poderes del mal y, según señala el versículo 18, de quienes le dieron su apoyo. Estos ejércitos se reúnen como lo hicieron los partidarios de Herodes y Pilato.[96] Los reyes y los jefes no representan a ningún grupo en particular, sino a todos los poderes malignos.[97]

La bestia y el falso profeta son lanzados vivos al lago de fuego. Igual que Enoc y Elías subieron vivos al cielo, esta pareja es lanzada "viva" al lago de fuego. «En el AT, descender vivo al seol es ser alcanzado por una muerte violenta o prematura (Núm. 16: 30, 33; Sal. 55: 16)».[98] Lo principal del mensaje parece centrarse en la destrucción final, en el fuego y el azufre,[99] de:

1. La bestia, cuya relación con las bestias de Daniel 7[100] y cuyas acciones la definen como un poder político-religioso (Apoc. 13: 1-10).

93. *Cf.* L. Bonnet, *Le Nouveau Testament...*, 380, n. 5.
94. *Revelation, An Expository Commentary*, 360-61.
95. Con R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, 349.
96. *Cf.* Luc. 23: 12; Hech. 4: 25; Sal. 2.
97. *Cf.* los diez cuernos del dragón en 12: 3.
98. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 290, quien, sin embargo, distingue entre la muerte a espada y la muerte en la Gehena. A nosotros los efectos nos parecen los mismos.
99. La referencia al azufre da a la escena una connotación maloliente.
100. *Cf.* Apoc. 13: 2.

2. El falso profeta, equiparado a la segunda bestia de 13: 11-18,[101] cuyas características apuntan al carácter religioso de la primera bestia en su acción contra Dios (13: 6, 12-14).[102] Como *alter ego* de la primera bestia,[103] es testigo de todas las falsas religiones que apartan a sus seguidores de la obediencia al Dios verdadero para convertirlos en discípulos de la bestia y de Satanás.

Ante la vista de una victoria tan deslumbrante y el establecimiento de Cristo en su dignidad de Rey de reyes y el anuncio del fin de los poderes infernales, así como la proclamación de victoria de los redimidos, se invita al lector para que se una a Juan y a los seres celestiales en su postración y su adoración. Al sumar su tenue voz a la de los potentes truenos, se hace eco de la invitación celestial proclamando: ¡Aleluya!

101. *Cf.* Lenski, *The Interpretation of St. John's Revelation*, y Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean.*

102. «El falso profeta representa el papel de la falsa religión que convence al hombre para que adore al poder anticristiano» (Mounce, *The Book of Revelation*, 349-50).

103. Prigent, 298.

Capítulo VII

El milenio

Joel Badina

Sinopsis editorial. Los rasgos escatológicos de varias doctrinas bíblicas cristalizan en el milenio, profecía de Juan recogida en Apocalipsis 20. Asuntos como la segunda venida de Cristo, la muerte (primera/segunda), la resurrección (de justos e injustos), el juicio (revisión milenaria/ejecutiva), la destrucción de los perdidos (incluidos Satanás y los ángeles caídos), y la tierra nueva (nueva Jerusalén) constituyen parte integral de ese período.

Probablemente no exista otra profecía en el Apocalipsis que haya sido objeto de más desacuerdo y tampoco hay profecía que haya causado un impacto mayor en tantos cristianos y tantas comuniones, por cuanto afecta a sus puntos de vista religiosos y sus acciones.

El autor examina las tres interpretaciones principales que los cristianos seguimos sosteniendo sobre este asunto. Generalmente se catalogan según la relación del milenio con respecto a los advenimientos de Cristo: (1) *Premilenarismo*: el regreso de Cristo *precede* y da inicio a los mil años. (2) *Posmilenarismo*: el regreso de Cristo *sigue* a los mil años. (3) *Amilenarismo*: los mil años *simbolizan* la era cristiana, que discurre entre los dos advenimientos de Cristo.

El propio premilenarismo se desarrolló en tres formas diferentes (dispensacionalismo, histórico, celestial). El autor analiza las dos primeras interpretaciones, contraponiéndolas con el tercer punto de vista —el adventista—, que es resumido de forma sucinta basándose en la profecía y en otros datos bíblicos que prestan su apoyo a Apocalipsis 20. El autor denomina a la perspectiva adventista "premilenarismo celestial", por cuanto los pasajes bíblicos apuntan que el reinado milenario de Cristo y de los redimidos tiene lugar en el cielo, a diferencia de todas las demás posiciones premilenaristas, que lo sitúan en la tierra en su estado actual, sujeto a la maldición del pecado.

Esquema del capítulo

I. Introducción

II. Interpretaciones principales

III. Interpretación adventista

IV. Significado teológico

Introducción

Apocalipsis 20: 1-10, que aborda un período de mil años denominado habitualmente "el milenio", es un importante pasaje que ha influido sobremanera en la escatología del cristianismo. «Se ha venido identificando a los sistemas de escatología según la manera en que abordan la cuestión del milenio».[1] El tema también ha influido en los puntos de vista ideológicos y políticos tanto de cristianos como de ateos. Por ejemplo, el marxismo fue una especie de milenarismo secular.[2] La postura política que los Estados Unidos han mantenido en el pasado hacia la nación de Israel, las naciones árabes y Rusia se basaba en parte en un tipo específico de interpretación premilenarista del libro de Apocalipsis.

Cada vez hay más historiadores y sociólogos que estudian la relación entre la sociedad y el concepto del milenio tanto entre cristianos como no cristianos. Refiriéndose al siglo XX, se escribió: «Este siglo se han publicado al menos tres mil estudios sobre el milenarismo».[3]

---

1. George E. Ladd, *A Commentary on the Revelation* [Comentario sobre el Apocalipsis] (Grand Rapids, 1972), 259.
2. R. G. Clouse, "Millennium, Views of" [Puntos de vista sobre el milenio], en Walter A. Elwell, ed., *Evangelical Dictionary of Theology* [Diccionario evangélico de teología] (Grand Rapids, 1984), 718.
3. Hillel Schwartz, "Millenarianism" [El milenarismo], en Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion* [Enciclopedia de la religión] (Nueva York, 1987), 9: 530. Norman Cohn, en *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* [Tras la pista del milenio: Los milenaristas revolucionarios y los anarquistas místicos de la Edad Media], ed. revisada y ampliada (Nueva York, 1970), describe algunos aspectos políticos y sociológicos del milenarismo en Europa. La noción del milenio ha influido en la mentalidad de los estadounidenses. Véanse M. D. Bryant y D. W. Dayton, eds., *The Coming Kingdom: Essays in American Millennialism and Eschatology* [El reino venidero: Ensayos sobre el milenarismo y la escatología estadounidenses], Timothy P. Weber,

La propia palabra 'milenio' no es un término bíblico, sino que proviene de los vocablos latinos *mille* (mil) y *annus* (año). En terminología teológica, la palabra 'milenio' se refiere a los mil años mencionados seis veces en Apocalipsis 20. Se trata del único capítulo de la Biblia que menciona este período particular de mil años.[4]

Hay quien describe Apocalipsis 20: 1-10 como «uno de los pasajes más debatidos de la Palabra de Dios».[5] «A juzgar por la mucha atención que tantos autores prestan a los primeros diez versículos del capítulo 20, bien podría decirse que se trata de la porción más importante del libro de Apocalipsis».[6]

El pasaje ha generado considerable debate entre los exégetas. En los diferentes sistemas teológicos de las iglesias cristianas, está vinculado, por una parte, con la escatología individual y la cósmica (la muerte, la segunda venida, la resurrección, el juicio final); por otra, con la eclesiología y asuntos afines (la iglesia, Israel, el reino de Dios). Dado que no existe acuerdo entre las iglesias sobre esos asuntos, tampoco hay acuerdo entre los exégetas en la interpretación de este texto. «La interpretación de este capítulo ha sido causa de mucho debate y aun de conflicto en la iglesia».[7]

Interpretaciones principales

A lo largo de la era cristiana se han dado tres interpretaciones respecto a Apocalipsis 20.[8]

Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875–1982 [Vivir bajo la sombra de la segunda venida: El premilenarismo estadounidense, 1875–1982], ed. ampliada (Grand Rapids, 1983), y J. Bettis y S. K. Johannesen, eds., *The Return of the Millennium* [El retorno del milenio] (Barrytown, Nueva York, 1984).

4. Los mil años mencionados en Sal. 90: 4 y 2 Ped. 3: 8 no son referencias al milenio apocalíptico.
5. Wilbur M. Smith, "Revelation" [El Apocalipsis], *The Wycliffe Bible Commentary* (Chicago, 1962), 1519.
6. Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis], NICNT, 17 (Grand Rapids, 1977), 351.
7. Ladd.
8. Por lo general, se clasifican en relación con el segundo advenimiento de Cristo como (1) premilenarismo: el adviento *precede* a los mil años; (2) posmilenarismo: el advenimiento *sucede* a los mil años; (3) amilenarismo: no hay ningún milenio como tal, sino que los mil años simbolizan la era entre el primer advenimiento y el segundo. Para más información, véanse Robert G.

Amilenarismo

El amilenarismo ha venido siendo el punto de vista más generalizado durante la mayor parte de la era cristiana. Gracias a la influencia de Agustín de Hipona (fallecido en 430 d.C.), el amilenarismo se popularizó, acabando por convertirse en el punto de vista oficial de la Iglesia Católica Romana y de la Iglesia Ortodoxa. También son amilenaristas grupos reformados protestantes, incluidos muchos presbiterianos.

Un símbolo. La interpretación amilenarista es fundamentalmente simbólica, no literal. Los amilenaristas no interpretan que Apocalipsis 20 se refiera a un reinado futuro y literal de Cristo posterior a su venida que vaya a durar mil años. Creen más bien que el milenio representa la era entre los advenimientos primero y segundo de Cristo. El encadenamiento de Satanás es un símbolo que significa que Satanás ha sido derrotado por Cristo (Mat. 12: 29; Luc. 10: 17-18; Juan 12: 31-32); su actividad se ha visto reducida (no del todo), de modo que no puede impedir la predicación del evangelio.

El reinado milenario se produce ahora para la iglesia en la tierra, que es el reino de Dios. «El reino de Dios se hace ahora presente en el mundo, ya que el Cristo victorioso gobierna a su pueblo por su Palabra y por su Espíritu».[9] La primera resurrección simboliza o bien el nuevo nacimiento de la fe en Cristo o el bautismo.[10] Sin embargo, algunos amilenaristas creen que hay que considerar que Apocalipsis 20 se refiere a la iglesia triunfante, es decir, a las almas de los creyentes difuntos, que reinan ahora con Cristo en el cielo. Interpretan que la primera resurrección es la ascensión al cielo de las almas de los creyentes.[11]

Clouse, ed., *The Meaning of the Millennium: Four Views* [El significado del milenio: Cuatro puntos de vista] (Downers Grove, Illinois, 1977); Millard J. Erickson, *Contemporary Options in Eschatology: A Study of the Millennium* [Opciones contemporáneas en la escatología: Estudio del milenio] (Grand Rapids, 1977).

9. Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* [La Biblia y el futuro] (Grand Rapids, 1979), 174.
10. R. Kuehner, "Millenarianism in the Bible" [El milenarismo en la Biblia], *New Catholic Encyclopedia* (1967), 9: 852.
11. Este punto de vista se remonta en parte a Agustín de Hipona (véase Hoekema, 183), pero fue desarrollada plenamente por vez primera en el siglo XVI por el jesuita Ribera (véase Alan Johnson, "Revelation" [El Apocalipsis], *The Expositor's Bible Commentary* [Grand Rapids, 1981], 12: 579).

Por último, los amilenaristas no consideran que Apocalipsis 19 y 20 constituyan una secuencia cronológica. Creen que los capítulos 20-22 forman la última de las siete secciones en que dividen el libro de Apocalipsis. Dado que entienden que las secciones son cronológicamente paralelas entre sí, «Apocalipsis 20: 1 nos retrotrae una vez más al comienzo de la era del Nuevo Testamento».[12] En consecuencia, se hace que el milenio ocurra antes del segundo advenimiento, no después.

Refutación. La interpretación amilenarista de Apocalipsis 20 es rechazada por los premilenaristas (incluidos los adventistas del séptimo día) por varias razones. En primer lugar, el término griego ἔζησαν [*ezēsan*] del versículo 4 se refiere a la resurrección literal del cuerpo, igual que en el versículo 5, y no al bautismo ni a almas en el cielo. En segundo lugar, Satanás no está encadenado todavía, sino que está muy activo en la tierra durante la era cristiana (*cf.* Apoc. 12: 12). En tercer lugar, los premilenaristas leemos los capítulos 19-20 como una secuencia cronológica y, por lo tanto, creemos que el milenio ocurrirá después del segundo advenimiento, no antes. En cuarto lugar, el argumento histórico está de parte de los premilenaristas: los cristianos de los tres primeros siglos no eran amilenaristas, sino premilenaristas.[13] El paso del premilenarismo al amilenarismo en el siglo V no se debió a razones exegéticas:

> La historia de la interpretación sugeriría que cualquier interpretación de Apocalipsis que no sea la natural [es decir, la premilenarista] surge *no de estudios exegéticos inductivos*, sino de premisas teológicas de naturaleza antimilenaria. Los primeros antimilenaristas menospreciaban la interpretación natural del Apocalipsis *no por razones exegéticas* porque creyeran que el libro no enseñaba un milenio, sino por razones teológicas, porque no les gustaba la doctrina milenarista.[14]

12. Hoekema, 227.
13. «Durante los tres primeros siglos de la era cristiana, el premilenarismo parece haber sido la interpretación escatológica dominante. Entre sus partidarios se cuentan Papías, Ireneo, Justino Mártir, Tertuliano, Hipólito, Metodio, Comodiano y Lactancio» (Robert Clouse, "Introduction" [Introducción], en Robert Clouse, ed., *The Meaning of the Millennium: Four Views* [Downers Grove, Illinois, 1977], 9).
14. George E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God* [Cuestiones cruciales sobre el reino de Dios] (Grand Rapids, 1952), 149; la cursiva es

Según Jean Deniélou, los conversos de origen griego que rechazaban en el siglo III la doctrina milenarista *in toto* impugnaban, como Gaios, la canonicidad del libro de Apocalipsis, o bien, como Orígenes, condenaban la interpretación literal del texto. Como Ticonio —y como Agustín de Hipona más tarde—, veían en el milenio la época de la iglesia.[15]

Posmilenarismo

En cierto sentido, los posmilenaristas tienen una visión optimista de la sociedad. Desde el siglo XVII vienen creyendo que la predicación del evangelio y las reformas sociales extenderán el reino de Dios en el mundo. En consecuencia, el mundo entero se cristianizará y se convertirá gradualmente, y habrá un largo período de justicia y paz denominado milenio. Cristo regresará al final de ese período.[16]

Desde el siglo XIX, el posmilenarismo ha disfrutado de poca predicación entre los cristianos. Dos guerras mundiales y la llegada de la era nuclear han convencido a muchos de que la sociedad no mejora.[17] Por lo tanto, en el siglo XX el debate sobre Apocalipsis 20 se produjo fundamentalmente entre los amilenaristas y los premilenaristas.

Premilenarismo

Podemos describir un tercer punto de vista como premilenarismo (denominado a veces milenialismo, quiliasmo o milenarismo). Los premilenaristas creemos que el milenio tendrá lugar después del regreso de Cristo. Los primeros cristianos y los Padres de la iglesia de los primeros tres siglos eran premilenaristas. En premilenarismo fue reemplazado oficialmente por el amilenarismo en la Iglesia Católica Romana del siglo V. Revivió nuevamente en el siglo XVII entre algunos protestantes. Hay tres variedades de premilenarismo.

---

15. Jean Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity* [La teología del cristianismo judío] (Londres, 1974), 378.
16. Loraine Boettner, "Posmillennialism" [El posmileniarismo], en *The Meaning of the Millennium, ed. Robert G. Clouse* (Downers Grove, Illinois, 1977), 117.
17. No obstante, el posmilenarismo sigue presente, por ejemplo, tanto en la teología de proceso y la teología de la esperanza. Véase Bernard Ramm, *The Evangelical Heritage* [El patrimonio evangélico] (Waco, Texas, 1973), 138. Según Roy Zuck, *Basic Bible Interpretation* [Interpretación básica de la Biblia] (Wheaton, Illinois, 1991, 232, también está presente en la teología de la dominación.

El premilenarismo dispensacionalista. El punto de vista más extendido en los Estados Unidos es el premilenarismo dispensacionalista, o dispensacionalismo a secas.[18] El dispensacionalismo es una interpretación que surgió en el siglo XIX en Inglaterra e Irlanda. Hay muchas iglesias conservadoras bautistas e independientes que lo sostienen. El dispensacionalismo influye en gran número de personas en los Estados Unidos, al enseñarse, por ejemplo, en los millones de ejemplares vendidos de *La agonía del gran planeta Tierra* (la edición original de 1970 en inglés, titulada *The Late Great Planet Earth*, fue publicada por Zondervan).

El dispensacionalismo es objeto de promoción activa por parte de numerosas facultades de teología y seminarios no denominacionales, como el Seminario Teológico de Dallas, de predicadores que se valen de la radio y la televisión para difundir sus mensajes, de editoriales, como Moody Press y Zondervan Publishing House, y se beneficia de la distribución de la popular Biblia de Scofield.

Los dispensacionalistas son pretribulacionistas; es decir, enseñan que la iglesia será raptada de forma secreta y llevada al cielo antes de la gran tribulación. El rapto de la iglesia es inminente; puede ocurrir ya en cualquier momento. Durante los siete años de la tribulación (la septuagésima semana de Daniel 9, proyectada hasta el fin del mundo), los judíos serán perseguidos por el anticristo. Todos los judíos aceptarán a Cristo y volverán a ser el pueblo de Dios.

Los dispensacionalistas interpretan Apocalipsis 20 como un reinado literal de los judíos sobre la tierra. Durante el milenio los judíos gobernarán a las naciones impías. Durante los siete años anteriores se habrá reconstruido el templo de Jerusalén y se habrán reinstaurado los sacrificios. Muchos dispensacionalistas creen que la iglesia seguirá en el cielo desde el inicio de la tribulación hasta el final del milenio. Otros sitúan a la iglesia en la tierra durante el milenio.[19]

---

18. En Europa, el dispensacionalismo no es tan popular como en Norteamérica. Un dispensacionalista estadounidense contemporáneo que ejerció gran influencia fue John F. Walvoord, veterano rector del Seminario Teológico de Dallas. Entre otros muchos libros, fue autor de *The Millennial Kingdom* [El reino milenario] (Grand Rapids, 1959).
19. Walvoord enseñó que, tras el período de la tribulación, la iglesia estaría en la tierra durante el milenio.

Se considera que la actual era de la iglesia es solo un paréntesis en el plan de Dios; el auténtico pueblo de Dios son los judíos. Los dispensacionalistas creen que las profecías del AT dadas a Israel sobre un reino terrenal eran incondicionales; por lo tanto, esas profecías se cumplirán literalmente para los judíos durante el milenio.

Gracias a ese tipo de hermenéutica, los dispensacionalistas encuentran referencias al reino milenario en muchos textos del AT, y por eso pueden dar muchos detalles de cómo será la vida durante el milenio. El dispensacionalismo da una interpretación futurista del libro de Apocalipsis. Los capítulos 2-3 presentan a las siete iglesias literales de los días de Juan o las siete eras de la historia de la iglesia, pero casi todo lo que resta del libro versa sobre acontecimientos que ocurrirán poco antes del segundo advenimiento. Así, los capítulos 4-5 describen el futuro rapto de la iglesia, y los capítulos 6-18 presentan tres años y medio de evangelización judía, tres años y medio de gran tribulación y la ira de Dios contra los malvados.

Políticamente, los dispensacionalistas apoyan al Estado de Israel contra las naciones árabes y contra Rusia, de quienes esperan una guerra contra aquel; el Armagedón será una auténtica guerra.[20] En este sentido se enmarca el hincapié dispensacionalista en el sentido de que vivimos en el trecho final de los últimos días. Ven señales de los tiempos en acontecimientos políticos como el nacimiento del Estado de Israel en 1948, en su conquista de Jerusalén en 1967, en la crisis del petróleo en la década de 1970 y en el creciente poderío del Mercado Común Europeo. Algunos tienen tendencia a fijar fechas para el fin, normalmente en los próximos años.

El premilenarismo histórico. Otra forma de premilenarismo recibe a veces la designación de premilenarismo histórico, porque se afirma

20. Véanse Dwight Nelson, *Armageddon Now! The Premillenarian Response to Russia and Israel Since 1917* [¡El Armagedón es ahora! La respuesta premilenarista a Rusia e Israel desde 1917] (Grand Rapids, 1977); y F. Walvoord, *Armageddon, Oil and the Middle East Crisis: What the Bible Says About the Future of the Middle East and the End of Western Civilization* [El Armagedón, el petróleo y la crisis del Próximo Oriente: Qué dice la Biblia sobre el futuro del Próximo Oriente y el fin de la civilización occidental], ed. rev. (Grand Rapids, 1990). En cuanto a la influencia del premilenarismo dispensacionalista en los asuntos exteriores del presidente estadounidense Ronald Reagan, véase K. L. Woodward, "Arguing Armageddon" [A cuentas del Armagedón], en *Newsweek*, 5 de noviembre de 1984, 91.

que es el punto de vista enseñado por la iglesia primitiva.[21] No obstante, debe observarse que los premilenaristas históricos modernos son futuristas en su interpretación del libro de Apocalipsis, mientras que los cristianos de los tres primeros siglos eran historicistas.[22] Desde la década de 1950 viene dándose un número creciente de evangélicos que abandona el dispensacionalismo para volverse al premilenarismo histórico.

Como los dispensacionalistas, los premilenaristas históricos creen en un futuro reino de Cristo en la tierra durante el milenio. Sin embargo, a diferencia de los dispensacionalistas, los premilenaristas históricos encuentran menos alusiones al milenio en el AT; por lo tanto, no describen el reino milenario en detalle. No consideran que el milenio sea esencialmente judío, por mucho que crean que todo el Israel literal será salvo. El reino milenario sobre la tierra lo será tanto para la iglesia como para los judíos, por lo que una y otros regirán a las naciones.

Los representantes de esta posición son postribulacionistas, es decir, enseñan que la iglesia atravesará la tribulación final y que será perseguida por el anticristo. No creen que el fin sea inminente, pero sí que está próximo: Deben ocurrir varios acontecimientos importantes antes del fin. Por último, no fijan fechas para el fin.

El premilenarismo adventista del séptimo día.[23] Los adventistas somos de orientación premilenarista, pero diferimos de los otros dos

21. Los amilenaristas y los premilenaristas discuten a propósito de los Padres de la iglesia de los siglos II y III, porque cada grupo quiere tener de su parte a los primeros Padres y, por ende, el argumento histórico. Normalmente, los amilenaristas niegan que la iglesia primitiva fuera premilenarista, pero sus argumentos no son válidos. El principal exponente del premilenarismo histórico en la segunda mitad del siglo XX fue George E. Ladd, del Fuller Theological Seminary. Su punto de vista aparece expuesto en Ladd, "Historic Premillennialism" [El premilenarismo histórico], en Robert G. Clouse, ed., *The Meaning of the Millennium: Four Views* (Downers Grove, Illinois, 1977), 17-40.
22. Para una breve descripción de las "escuelas" historicista, futurista y preterista o histórico-crítica de interpretación profética, véase *Simposio sobre Apocalipsis*, tomo 1, colección CDA, tomo 6 (Miami: APIA, 2010), 4-8, 207-210.
23. A continuación se presenta una bibliografía selecta, en orden alfabético, sobre la interpretación adventista del séptimo día de Apoc. 20: Roy Allan Anderson, *Unfolding the Revelation* [Presentación del Apocalipsis], ed. rev. (Mountain View, California, 1974), 190-98. Samuele Bacchiocchi, *The Advent Hope for Human Hopelessness* [La esperanza adventista para la desesperanza humana] (Berrien Springs, Míchigan: Biblical Perspectives, 1986), cap. 15. Robert William Donesky, "The Development of the Seventh-day

puntos de vista en aspectos importantes.[24] Los adventistas interpretamos Apocalipsis 20: 4-6 como el reinado milenario de Cristo con los

Adventist Concept of the Millennium, 1840–1850" [El desarrollo del concepto adventista del séptimo día del milenio, 1840–1850] (Andrews University, Berrien Springs, Míchigan: School of Graduate Studies, 1977). Arthur G. Ferch, "The Millennium, A Golden Age on Earth — Or in Heaven?" [El milenio, era dorada en la tierra. ¿O en el cielo?], *Ministry*, mayo de 1977, 32-35. Jerry Gladson, "William Miller and the Triumph of Premillennialism" [William Miller y el triunfo del premilenarismo], *Adventist Review*, 9 de noviembre de 1989, 10-12. Íd., "The Significance of the Millennium" [La significación del milenio], *Adventist Review*, 16 de noviembre de 1989, 14-15. Hans K. LaRondelle, "The One Thousand Years of Revelation 20" [Los mil años de Apocalipsis 20], *Ministry*, septiembre de 1982, 12-14. Íd., "The Millennium: Its Old Testament Roots" [El milenio: Raíces veterotestamentarias], *Ministry*, noviembre de 1982, 10-12. Íd., "The Millennium: A Revelation of God's Character" [El milenio: Revelación del carácter de Dios], *Ministry*, enero de 1983, 7-9. C. Mervyn Maxwell, *Dios revela el futuro* (Miami, 1989): 481-503. *Creencias de los adventistas del séptimo día* (Nampa, Idaho: Publicaciones Interamericanas, 2006), cap. 26. R. L. Odom, "Where the Redeemed Will Spend the Millennium" [Dónde pasarán el milenio los redimidos], *Review and Herald*, 25 de marzo de 1965, 7-8. "El Apocalipsis de San Juan", en F. D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, tomo 7 (Buenos Aires, 1996), 891-900, 997-998. *Los adventistas del séptimo día responden preguntas sobre doctrina* (Miami, 2008), caps. 37-39. Siegfried H. Horn, ed. *Diccionario bíblico adventista del séptimo día* (Buenos Aires, 1995), s.v. "Milenio". Don F. Neufeld et al., eds. *SDA Encyclopedia* [Enciclopedia adventista del séptimo día], ed. rev. (Washington, DC, 1976), s.v. "Millennium" y "Premillennialism". Urías Smith, *Las profecías de Daniel y del Apocalipsis*, tomo 2, Apocalipsis, ed. rev. (Mountain View, California, 1971), 358-371. Kenneth A. Strand, "What the Millennium Means to Me" [Qué significa el milenio para mí], en *Adventist Review*, 12 de marzo de 1987, 10-11. Robin Theobald, "Seventh-day Adventists and the Millennium", en Michael Hill, ed., *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* [Anuario sociológico de la religión en la Gran Bretaña] (Londres, 1974), 111-31. N. Gordon Thomas, "Our Millennial Heritage" [Nuestra herencia milenarista], *Ministry*, enero de 1972, 29-31. Elena G. de White, *El conflicto de los siglos* (Miami, Florida, 2007), cap. 42.

24. Rechazamos enérgicamente el premilenarismo dispensacionalista. Véanse, por ejemplo, Samuele Bacchiocchi, *Hal Lindsey's Prophetic Jigsaw Puzzle: Five Predictions That Failed!* [El rompecabezas profético de Hal Lindsey: ¡Cinco predicciones que fallaron!] (Berrien Springs, Míchigan, 1985); Hans K. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy: Principles of Prophetic Interpretation* [El Israel de Dios en la profecía: Principios de interpretación profética] (Berrien Springs, Míchigan, 1983); íd., *Chariots of Salvation: The Biblical Drama of Armageddon* [Carros de salvación: El drama bíblico del Armagedón] (Washington, DC, 1987).

redimidos en el cielo, no en la tierra. Creemos que la enseñanza de los Padres de la iglesia primitiva de un reino en la tierra era falsa por razón de la influencia de los apocalipsis judíos extracanónicos. Esta errónea perspectiva de un reino terrenal es la base del amilenarismo, del posmilenarismo, del dispensacionalismo y del fenómeno moderno que ha dado en llamarse premilenarismo histórico.

Otra diferencia fundamental estriba en que los adventistas seguimos el método historicista de interpretación del libro de Apocalipsis; se trata hermenéutica protestante generalizada entre los siglos XVI y XIX. En consecuencia, entendemos que Apocalipsis 4 – 18 se desarrollan durante la era cristiana, no que abarquen los siete últimos años antes de que Cristo vuelva en gloria.

Los adventistas del séptimo día no creemos que todos los judíos literales se salven, ni vemos nada judío en Apocalipsis 20.

El énfasis fundamental de la doctrina adventista del milenio se pone en la enseñanza que la profecía hace del juicio, no en un reino político ni un gobierno sobre las naciones encabezado por los judíos o por la iglesia. Por último, se enseña que no habrá seres humanos (no habrá "naciones") vivos en la tierra durante los tiempos del milenio. Estas diferencias entre la interpretación adventista de Apocalipsis 20 y las otras dos formas de premilenarismo son esenciales y básicas. Dada la importancia de la doctrina del milenio en el pensamiento adventista del séptimo día, se ha dicho de nosotros que somos una iglesia milenarista.[25] Históricamente, está perfectamente documentado que, en

25. Bernard Ramm, *Protestant Biblical Interpretation: A Textbook of Hermeneutics for Conservative Protestants* [Interpretación protestante de la Biblia: Libro de texto sobre hermenéutica para protestantes conservadores] (Boston, 1956), 239. La terminología exacta usada por Ramm es «*secta* milenarista». Ese tipo de terminología peyorativa se encuentra también, por ejemplo, en un diccionario evangélico reciente: «Ha habido grupos, como los *shakers*, los adventistas del séptimo día, los testigos de Jehová y los santos de los últimos días (mormones), que tienden a identificar a las actividades de su propia secta con la llegada del milenio». R. G. Clouse, "Millennium, Views of" [Puntos de vista sobre el milenio], en Walter A. Elwell, ed. *Evangelical Dictionary of Theology* [Diccionario evangélico de teología] (Grand Rapids, 1984), 718. Sin embargo, Clouse, que es posmilenarista, no está asistido de razón en el uso de un concepto posmilenarista («la llegada del milenio») para hablar de los adventistas, que somos premilenaristas.

el siglo XIX, los adventistas «reaviva[ron] el concepto de un milenio celestial posterior al segundo advenimiento».[26]

Efectos de los distintos puntos de vista en el pensamiento cristiano

Estas formas en que los cristianos hemos interpretado Apocalipsis 20 han ejercido su influencia en nuestro pensamiento y en nuestras acciones. Berkouwer afirma: «Es obvio que el punto de vista de cada cual sobre los mil años de Apocalipsis 20 está íntimamente relacionado con el resto de la escatología de esa persona. La interpretación que tenga de este pasaje da un color y una estructura específicos a sus expectativas».[27]

Por ejemplo, los amilenaristas y los posmilenaristas son más optimistas en lo que a la sociedad se refiere que los premilenaristas y se interesan más por los asuntos políticos y sociales.[28] En cambio, los premilenaristas no creemos que la sociedad y el mundo estén mejorando, sino empeorando. Esto afecta a nuestro punto de vista sobre la realidad presente y futura y a nuestra definición del significado de la historia.

Donald G. Bloesch, autor posmilenarista, presenta la acusación de que el énfasis premilenarista en el regreso inmediato de Cristo y su reinado milenario refleja

> una perspectiva pesimista tanto de la iglesia como del mundo, y ha conducido a una indiferencia nada sorprendente de las inquietudes políticas, dado que se considera que el mundo es incurablemente malvado. La suposición de que vivimos en los últimos

26. F. L. Cross y E. A. Livingstone, eds., *Oxford Dictionary of the Christian Church* [Diccionario de la iglesia cristiana], 2ª ed. (Oxford, 1983), s.v. "Millenarianism".

27. G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* [El regreso de Cristo] (Grand Rapids, 1972), 291.

28. Tras la Segunda Guerra Mundial, los evangélicos (fundamentalmente premilenaristas históricos) han procurado dar respuesta a temas más sociales y se han separado de los fundamentalistas (básicamente, dispensacionalistas) que descuidaron las implicaciones sociales del evangelio. Véase Carl F. H. Henry, *Evangelical Responsibility in Contemporary Theology* [La responsabilidad evangélica en la teología contemporánea] (Grand Rapids, 1957). Los adventistas del séptimo día sí prestamos atención a las necesidades sociales; «han llegado a ser conocidos en especial por su servicio en pro de la salud». M. E. Dieter, "Adventism" [Adventismo], en Walter A. Elwell, ed., *Evangelical Dictionary of Theology*(Grand Rapids, 1984), 16.

días también tiende a socavar todo ímpetu en pro de reformas sociales.[29]

Los amilenaristas —tanto los católicos romanos como los protestantes— y los posmilenaristas no hacen tanto hincapié en la escatología como los premilenaristas. La escatología de los primeros es más individualista (las almas van al cielo una por una), mientras que la escatología premilenarista es más colectiva, al implicar a toda la iglesia como una unidad, ya sea raptada o que atraviese una persecución final.

Otra diferencia en la escatología estriba en el hecho de que los amilenaristas no prevén un pronto regreso de Cristo, como los premilenaristas. Por lo general, los premilenaristas creemos que veremos la segunda venida de Cristo en vida; tenemos impaciencia por verlo; es nuestra bienaventurada esperanza. Por el contrario, los amilenaristas y los posmilenaristas tienen una escatología que no hace mucho hincapié en la segunda venida de Cristo.[30]

Los amilenaristas y los posmilenaristas defienden una especie de escatología inaugurada que hace tanto énfasis en el "ya" que el "todavía no" tiende a olvidarse. Esto resulta obvio en los escritos de los católicos romanos. De hecho, se trata de una «desescatologización», una «desfuturización».[31] Tal como señala Oscar Cullmann, creen que lo que el NT dice sobre el futuro ocurre ahora:

> En el catolicismo [...] lo que el cristianismo primitivo dice del futuro se transfiere en buena medida al presente. Es característica a este respecto la aplicación del reino de los mil años (Apoc. 20: 4) a la Iglesia, punto de vista que se remonta a Ticonio.[32]

Millard Erickson, destacado premilenarista, resume esta diferencia fundamental entre amilenaristas y premilenaristas en lo que respecta a la escatología:

> El amilenarista rara vez se lamenta del deterioro del estado del mundo o condena la cultura imperante. Resulta perceptible que

29. Donald Bloesch, *The Evangelical Renaissance* [El renacimiento evangélico] (Grand Rapids, 1973), 145.
30. Véase Adrio König, *The Eclipse of Christ in Eschatology* [El eclipse de Cristo en la escatología] (Grand Rapids, 1989).
31. G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* (Grand Rapids, 1972), 23-24.
32. Oscar Cullmann, *Christ and Time* [Cristo y el tiempo] (Filadelfia, 1950), 147.

> tiene menos preocupación por los detalles y la secuencia de las últimas cosas y menor curiosidad por las «señales de los tiempos». De hecho, la cuestión de la escatología, en su conjunto, parece recibir menos atención de los teólogos amilenaristas que de los teólogos premilenaristas. [...] Los premilenaristas «escudriñan las Escrituras» con frecuencia, estudiando los acontecimientos contemporáneos, intentando alinear ambos o descubrir cuán cerca podría estar el fin. En general, los amilenaristas no tienen, ni de lejos, un interés profético tan intensivo.[33]

Para los premilenaristas, la escatología es una de las doctrinas más importantes, mientras que para los amilenaristas es una de las menores.

Interpretación adventista

La interpretación adventista de Apocalipsis 20: 1-10 es premilenarista, postribulacionista, literal, no judía y sitúa el reinado milenario en el cielo.

Secuencia cronológica (19: 11 – 20: 10)

Igual que otros premilenaristas,[34] los adventistas leemos 19: 11 – 20: 10 como una secuencia cronológica de acontecimientos. Por ello, creemos que el milenio ocurrirá después de la segunda venida.

Los amilenaristas alegan que el 'y' (LBA, καὶ [*kai*]) que da comienzo a 20: 1 no liga ese versículo con 19: 21 (último versículo del capítulo 19) en una secuencia cronológica. Sin embargo, 'y' se usa a menudo en el libro de Apocalipsis para acciones que se suceden en una secuencia cronológica. Por ejemplo, 'y' aparece al comienzo de quince versículos del capítulo 19 (en el texto griego), y al comienzo de todos los versículos del capítulo 20 (salvo el vers. 5) para introducir en cada ocasión una nueva fase de la acción.[35] Además, existe unidad de contenido en Apocalipsis 19: 11 – 20: 10. Ambas secciones

33. Erickson, 75, 85.
34. G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* [Comentario sobre el Apocalipsis de Juan] (Grand Rapids, 1972), 261; J. F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ: A Commentary* [La revelación de Jesucristo: Comentario] (Chicago, 1966), 289.
35. Este detalle es puesto de relieve de manera incisiva por J. F. Walvoord, autor dispensacionalista, en "Revelation" [El Apocalipsis], en *The Bible Knowledge Commentary: New Testament* (s.l.: Victor Books, 1983), 978.

se combinan para mostrar la manera en que Dios se enfrentará a sus tres enemigos, ya mencionados en 16: 13-16 (el dragón, la bestia y el falso profeta). La bestia y el falso profeta son arrojados al lago de fuego (19: 20); luego Satanás es arrojado al abismo (20: 1-3). Por ello, entender 20: 1-10 de modo que suceda cronológicamente tras 19: 11-21 es la lectura más natural. Los cristianos de los siglos II y III leían los capítulos 19-20 de esta manera; por eso eran premilenaristas.

Apocalipsis 20 no se sitúa en el siglo I d.C.

El capítulo 20 no es una recapitulación del capítulo 12.[36] Los exégetas amilenaristas suelen creer que sí, por lo que equiparan los tres tiempos y medio de 12: 14 con los mil años del capítulo 20. Acto seguido, ambas cifras son identificadas con el tiempo que media entre los dos advenimientos de Cristo. Sin embargo, existen elementos en los pasajes que refutan tal punto de vista.

En primer lugar, en el capítulo 12 Satanás es arrojado a tierra desde el cielo, mientras que en el capítulo 20 es encadenado y arrojado al abismo (20: 3). En segundo lugar, en el capítulo 12 Satanás es el que «engaña al mundo entero» (12: 9), mientras que en el capítulo 20 ya no engaña «más a las naciones» (20: 3). En tercer lugar, el capítulo 12 presenta a los cristianos como mártires ejecutados (12: 11), mientras que el capítulo 20 es el momento de su resurrección (20: 4, 6). El capítulo 12 es tiempo de lamento (12: 12), mientras que el capítulo 20 es momento de júbilo (20: 6). Por lo tanto, resulta evidente que los capítulos 12 y 20 no describen el mismo período, y que 20: 1 no se remonta al siglo I d.C., cosa que sí hace 12: 1. En vez de ello, 20: 1-10 ha de situarse inmediatamente después de la era cristiana.

La descripción del milenio, limitada a Apocalipsis 20: 1-10

En cuanto a los límites de la descripción del milenio, los adventistas no creemos que 21: 9 – 22: 5, 4, 15 describan el reinado milenario. Se entiende que esos capítulos (21-22) tienen que ver con la situación en la eternidad. Otros premilenaristas suelen equiparar 20: 4-6 con 21: 9 – 22: 5, 4, 15 porque, en primer lugar, se ve a la nueva Jerusalén en la tierra en los capítulos 21 – 22 y en 20: 9; y, segundo lugar, porque

36. Johnson, 581.

se hace mención de las «naciones» en ambos pasajes (20: 3, 8; 21: 24; y 22: 2).

Sin embargo, los adventistas creemos que el descenso de la nueva Jerusalén tendrá lugar al final del milenio. Así, entendemos que Apocalipsis 21: 2 y 10 tienen lugar entre los versículos 6 y 7 del capítulo 20. Las pruebas indican que los malvados perecen en la segunda venida (*cf.* Apoc. 19: 11-21; 6: 14-17) y que los justos (vivos y resucitados) son llevados al cielo (Juan 14: 1-3; 1 Tes. 4: 16-18; Mat. 24: 30-31). Por ello, no habrá «naciones» en la tierra durante el milenio. Precisamente el regreso final de Cristo con la santa ciudad y los redimidos al fin del milenio ocasiona la presencia de la ciudad en la tierra y la resurrección de los malvados (Juan 5: 28, 29; Apoc. 20: 5).

Por lo tanto, los adventistas consideramos, igual que algunos exégetas no adventistas,[37] que toda la secuencia (iniciada en 19: 11) discurre de manera cronológica hasta 22: 6. (1) Segundo advenimiento (19: 11-21), (2) milenio (20: 1-10), (3) juicio final (20: 11-15) y (4) mundo eterno (21 – 22).

Base bíblica del milenio

Aunque Apocalipsis 20 es el único pasaje de la Biblia que menciona específicamente (seis veces) un período de mil años, los adventistas vemos otras categorías de textos que apuntalan este lapso. Por ejemplo, las siete plagas postreras (Apoc. 15-16) y la segunda venida de Jesús, con la resurrección y la traslación de los redimidos (Mat. 24: 30-31; 1 Tes. 4: 13-18; 1 Cor. 15: 51-55), simultáneas con ella, así como la destrucción de los impíos vivos (Apoc. 19: 17-21; 2 Tes. 1: 7-10; 2: 8; *cf.* Isa. 11: 4), preceden inmediatamente al milenio.

En el AT, el aspecto apocalíptico de Jeremías 4: 23-27 se centra en la situación ruinosa de la tierra provocada por el impacto del día del Señor. Isaías 24: 21-23 parece aludir al "encarcelamiento" de Satanás y los ángeles malignos (el «ejército de los cielos en lo alto») y a los muertos malvados «encarcelados en una mazmorra» para ser visitados «al cabo de muchos días». En el NT, 1 Corintios 6: 2-3 encuentra su ubicación en la fase de reconsideración milenaria del juicio (Apoc. 20: 4), mientras que el juicio final presentado por Jesús (Mat. 25:

37. Véase, por ejemplo, Johnson, 580. Puede verse un resumen del punto de vista contrario en G. R. Beasley-Murray, "Revelation" [El Apocalipsis], *The Eerdmans Bible Commentary*, 3ª ed. (Grand Rapids, 1970), 1305.

31-46) encuentra correspondencia en el juicio ejecutivo que ocurre al final del milenio (Apoc. 20: 11-15).

En los símbolos del santuario, vemos en la expulsión del chivo emisario (Azazel) al desierto el Día de la Expiación (Lev. 16: 21) un paralelo al encadenamiento y encarcelamiento de Satanás en el «abismo» —esta tierra, en estado de ruina— durante mil años (Apoc. 20: 1-3). Igual que el chivo emisario vagaba por el desierto hasta morir, Satanás queda limitado a vagar por este planeta caótico y a contemplar el resultado de su rebelión hasta su juicio y destrucción, al final del milenio (Apoc. 20: 10).

El hecho de que haya un solo pasaje bíblico explícito relativo al período de los mil años no es problema cuando se contempla en relación con la naturaleza de las perspectivas proféticas y la revelación progresiva. Los profetas del AT, por ejemplo, funden en un único acontecimiento los dos advenimientos de Cristo, aunque la revelación posterior ha identificado, con mayor nitidez, dos advenimientos.

Dado que hay una revelación progresiva entre el AT y el NT, no es imposible que se dé la revelación progresiva dentro del propio NT. En ese caso, el concepto de una fase intermedia de mil años entre el mundo actual y el mundo eterno venidero (tal como lo encontramos en Apocalipsis 20) es una auténtica revelación proveniente de Dios,[38] aunque sea breve y aparezca en un único pasaje.

Jesús quería revelar muchas cosas a sus discípulos, pero no estaban preparados. «Aún tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis sobrellevar» (Juan 16: 12). Esas cosas han sido reveladas a la iglesia, después de la cruz, y la doctrina del milenio es una de ellas.

38. Para evitar el punto de vista premilenarista, los amilenaristas niegan a menudo que el texto esté inspirado por Dios y que forme parte auténtica de la fe cristiana primitiva. Acusan a Juan de haber sido influido no por el Espíritu Santo, sino por apocalipsis judíos tardíos no canónicos (1 Enoc 91: 12-17 y el cap. 93; 2 Enoc 32: 3 – 33: 1; 2 Esdras 5: 1 – 7: 35; 2 Baruc), que hablan de un reino del Mesías. Por ejemplo, una amilenarista escribe que «los versículos 20: 4-6 son fundamentalmente de origen judío, no cristiano» (J. Massyngberde Ford, *Revelation: Introduction, Translation and Commentary* [El Apocalipsis: Introducción, traducción y comentario], AB [Garden City, Nueva York, 1975), 354). Los premilenaristas solemos responder que, caso de haberlas, las similitudes entre el reino de Apocalipsis 20 y el reino de los apocalipsis judíos, estas son menos importantes que las diferencias.

Refuta la idea judía de un reino terrenal

En el momento en que Juan puso por escrito el libro de Apocalipsis, los judíos esperaban un reino político del Mesías en la tierra. Los cristianos de origen judío pueden haberse sentido inclinados a aceptar esas enseñanzas de los apocalipsis judíos tardíos (*cf.* Hech. 1: 6). Sin embargo, el libro de Apocalipsis, en su capítulo 10, refuta esas ideas judías; las "desmitologiza".

Desde luego, no hay nada político en 20: 4-6, ninguna descripción de un gobierno de las naciones por parte del Mesías y su pueblo. Jerusalén, la ciudad del Mesías y de su pueblo, no es mencionada en 20: 4-6. Y el Mesías (o Cristo, su equivalente en griego) no lleva ningún título político en Apocalipsis 20.

Apocalipsis 20: 4-6 refuta cualquier idea judía de un reino sobre la tierra, al igual que Génesis 1: 14-19 desmitologiza los mitos paganos en cuanto al sol y la luna llamándolos "lumbreras" en vez de "dioses". La falta de mención de Jerusalén y la falta de todo título político para el Mesías significan que este texto milita contra la idea de un reino mesiánico en la tierra, concepto defendido por los apocalipsis judíos.

Desgraciadamente, la herejía judía de un reino terrenal influyó en el premilenarismo de los cristianos de los siglos II y III. Sus puntos de vista se volvieron cada vez más políticos y materialistas. Además, influyó en la definición amilenarista católica romana de la iglesia como reino de Dios en la tierra. Y también se refleja un gobierno mesiánico terrenal en el posmilenarismo, el dispensacionalismo y en el premilenarismo histórico contemporáneo. Basándonos en las palabras del propio Jesús (Juan 18: 33-36), los adventistas rechazamos esos puntos de vista sobre un reinado terrenal y ubicamos el reinado milenario de Cristo en el cielo.

Interpretación del lenguaje

Los adventistas, siempre que ello sea posible, interpretamos Apocalipsis 20: 1-10 en su sentido natural. No obstante, algunos elementos del texto se interpretan como figuras o símbolos, porque una interpretación literal carecería de sentido. Así, en los versículos 1-3, consideramos que la "llave", la "cadena", el prendimiento de Satanás y el "abismo" (y la "prisión" del vers. 7) son figurativos. Dado que todos los justos (tanto vivos como resucitados) son llevados al

cielo en el momento del regreso de Cristo (Juan 14: 1-3) y, puesto que todos los perdidos están muertos,[39] Satanás (y los demonios) no tienen a quién tentar ni engañar. Por lo tanto, está encadenado por la situación, por una cadena de circunstancias.

El resto del pasaje es interpretado literalmente, porque no hay razón exegética que induzca a lo contrario. Así, las resurrecciones primera y segunda (vers. 5a, 6) son, respectivamente, las resurrecciones generales literales de los justos y los impíos mencionadas por otros textos bíblicos.[40] Y también aceptamos los mil años como literales.[41]

Un reinado milenario en el cielo

A diferencia de otros cristianos, los adventistas creemos que cuando Jesús vuelva todos los impíos vivos serán muertos por la gloria de su advenimiento, y que todos los redimidos (vivos y resucitados) irán con él al *cielo* para reinar allí con él durante mil años (el milenio).[42] No hay ninguna referencia explícita al cielo en los versículos 4-6,

---

39. Este argumento es aceptado por eruditos que no son adventistas del séptimo día. Por ejemplo, Mathias Rissi escribe que «la conclusión de la visión de la parusía (19: 21) sugiere que se propone hablar de la muerte de todos los incrédulos» (Mathias Rissi, *The Future of the World: An Exegetical Study of Revelation 19: 11 – 22: 15* [El futuro del mundo: Estudio exegético de Apocalipsis 19: 11 – 22: 15] [Naperville, Illinois: Alec R. Allenson, s.f., trad. de la edición alemana de 1966]), 33.

40. Ladd, premilenarista histórico, ha presentado argumentos convincentes a favor de una interpretación literal del primer ἔζησαν [*ethēsan*] del vers. 4. Véase Ladd, "Historic Premillennialism", 35-38.

41. Los premilenaristas históricos niegan a menudo la literalidad del período de los mil años y lo consideran un período prolongado de duración indefinida. Los amilenaristas y los posmilenaristas también lo consideran así. Sin embargo, según lo expresa un dispensacionalista de primera fila, «no hay ninguna razón válida para tomar los mil años de una manera distinta a su sentido literal. Hasta Agustín de Hipona, que vivió en los siglos IV y V, pese a negar muchos otros aspectos del reinado literal de Cristo sobre la tierra en su intento de acomodarlo a una era entre los advenimientos, era favorable al concepto de mil años literales» (Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ*, 295).

42. La interpretación adventista difiere en dos puntos básicos de otras interpretaciones que contemplan a la iglesia, o a parte de la misma, en el cielo. En primer lugar, los amilenaristas creen en un reino milenario en el que parte de la iglesia está en el cielo en el momento actual. En general, los dispensacionalistas sitúan a la iglesia, después de su rapto secreto, en el cielo, y allí permanece durante el milenio y con posterioridad al mismo. En segundo

pero el punto de vista adventista, denominado premilenarismo celestial, se ve apoyado por los siguientes argumentos:

Los salvos son llevados al cielo. El NT afirma que los salvos irán al cielo con Jesús cuando este vuelva a buscarlos. Jesús prometió volver a por su pueblo y llevarlos con él a la casa de su Padre (Juan 14: 2-3). Y el apóstol Pablo escribe que recibiremos «al Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor» (1 Tes. 4: 17). Lo importante de estos textos es que los redimidos no se quedan en la tierra después de la segunda venida. Dado que se los presenta con Cristo en Apocalipsis 20 después de la segunda venida descrita en el capítulo 19, llegamos a la conclusión de que están en el cielo durante el transcurso de los mil años. Entretanto, no queda en la tierra ni un pecador vivo: todos los impíos han resultado muertos (Apoc. 19: 15, 18, 21).

Los tronos celestiales denotan el cielo. Juan ve tronos (20: 4). La palabra 'trono' se usa 47 veces en el libro de Apocalipsis, y siempre en relación con Dios o con Cristo en el cielo.[43] Las excepciones son 2: 13 (el trono de Satanás está en Pérgamo), 13: 2 (el dragón da su trono a la bestia) y 16: 10 («El quinto ángel derramó su copa sobre el trono de la bestia»). Así, del capítulo 1 al 19, los únicos tronos de la tierra son los de Satanás, el dragón y la bestia, quienes son enemigos de Dios. En cambio, el trono de Dios y del Cordero está en el cielo. Por lo tanto, es razonable llegar a la conclusión de que también los tronos de 20: 4 están en el cielo, puesto que son tronos de personas que reinarán «*con Cristo* mil años» (20: 4, 6).

Los vencedores de la bestia/marca reinan en el cielo. Juan ve personas «que no habían adorado a la bestia ni a su imagen» (20: 4). Esta declaración es similar a otra: «los que habían alcanzado la victoria sobre la bestia y su imagen» (15: 2). El segundo grupo está en el cielo.[44] La expresión 'alcanzar la victoria' ('vencer') de 15: 2 también se usa en 3: 21 con referencia a creyentes que se sentarán en el trono de Jesús: «Al vencedor le concederé que se siente conmigo en mi trono». Cuando se leen conjuntamente Apocalipsis 3: 21; 15: 2 y 20: 4, la conclusión es que los tronos milenarios estarán en el cielo.

---

lugar, según las interpretaciones amilenarista y dispensacionalista, hay muchos pecadores que siguen vivos en la tierra durante el milenio.

43. Apoc. 15: 2-3; *cf.* 4: 1-2, 6. Obsérvese la ubicación del «mar de vidrio».
44. Apoc. 15: 2-3; *cf.* 4: 1-2, 6. Obsérvese la ubicación del «mar de vidrio».

La dimensión vertical apocalíptica

Los adventistas creemos que Apocalipsis 20: 1-3 describe acontecimientos que ocurren en la tierra al comienzo de los mil años, y durante el transcurso de los mismos, mientras que los versículos 4-6 describen lo que sucede en el cielo durante el mismo período.[45] Así, vemos un cambio de la tierra al cielo en el versículo 4, y del cielo de nuevo a la tierra en el versículo 7. Esto no tiene nada de novedoso; el cambio en el centro de interés entre la tierra y el cielo es un rasgo común en los libros apocalípticos de Daniel y el Apocalipsis. Por ejemplo, los acontecimientos de Apocalipsis 7: 1-8 tienen lugar en la tierra, y a continuación Juan describe lo que ve en el cielo (7: 9-17), pero sin usar la palabra 'cielo'. Por lo tanto, es muy posible que en 20: 1-10 se dé la misma alternancia tierra-cielo-tierra, pese a que la palabra 'cielo' no esté presente en el texto de los versículos 4-6.[46]

William Shea analizó y comparó la estructura de Apocalipsis 12 y 20. Observó una correlación entre la estructura literaria, el desarrollo temático y la dimensión vertical de ambos capítulos. Lo que denomina dimensión vertical tiene un patrón ABA, es decir, una secuencia alternante tierra-cielo-tierra que encuentra en el capítulo 12.

Dado que el capítulo 20 comienza y termina en la tierra, igual que el capítulo 12, es muy posible (desde un punto de vista estructural) que la sección central de Apocalipsis 20 (vers. 4-6) sea paralela a la sección central de Apocalipsis 12 y se refiera a acontecimientos que ocurren en el cielo:

> En la misma medida en que existan patrones similares para la dimensión vertical entre los pasajes estructuralmente paralelos de Apocalipsis 12 y 20, la sugerencia de que los acontecimientos de Apocalipsis 20: 4-6 tengan un marco celestial recibe cierto apoyo adicional.[47]

---

45. Los amilenaristas comparten ese punto de vista (pero en el marco de su propia definición del reinado milenario de la iglesia militante en la tierra y de la iglesia triunfante en el cielo): «Aunque el período de mil años descrito en estos seis versículos es el mismo de principio a fin, los versículos 1-3 describen lo que sucede en la tierra durante este tiempo, y los versículos 4-6 representan lo que sucede en el cielo» (Hoekema, 230).
46. Michel Gourgues, "The Thousand-Year Reign (Rev 20: 1-6): Terrestrial or Celestial?" [El reinado de mil años (Apoc. 20: 1-6): ¿Terrenal o celestial?], *CBQ* 47 (1985), 680.
47. William H. Shea, "The Parallel Literary Structure of Revelation 12 and 20" [La estructura literaria paralela de Apocalipsis 12 y 20], *AUSS* 23 (1985): 47.

Muchos eruditos coinciden en que no hay referencia alguna a un milenio terrenal en Apocalipsis 20. Robert Mounce afirma que el pasaje del milenio «no contiene indicación específica alguna de que su reinado [el de los santos] con Cristo tenga lugar en la tierra».[48] Y Leon Morris defiende que Juan «no dice que [el reinado milenario] tenga lugar sobre la tierra y bien puede ubicarse en el cielo».[49] Así, tal como señala una nota en la Oxford Annotated Bible, «debe evitarse incorporar más cosas en la lectura de este pasaje de lo que está justificado; por ejemplo, nada se dice aquí sobre un reinado en la tierra».[50]

Significado teológico

¿Qué razón de ser tiene el milenio? ¿Cuáles son el propósito teológico y el significado de un período intermedio entre el mundo presente y el eterno? La respuesta adventista a esta pregunta hace hincapié en la completa vindicación de Dios a ojos de todos los seres inteligentes que creó. Que Dios es justo en todos los actos es un tema fundamental que discurre por todo el libro de Apocalipsis (*cf.* 19: 2). Antes de la fase ejecutiva del juicio final, en la que se decide de una vez para siempre el destino eterno de cada ser humano y de los ángeles caídos, se da mil años en el cielo a los salvos —no solo a los mártires, sino a todos los creyentes— para que examinen los caminos de Dios y su juicio contra la rebelión pecaminosa del hombre y de los ángeles (*cf.* 1 Cor. 6: 2-3).

Los adventistas vemos tres etapas cronológicas en el juicio final. En primer lugar, una fase investigadora previa al advenimiento tiene lugar en el cielo ante los seres no caídos de esa esfera (Dan. 7: 9-10, 13-14). Esta fase del juicio final, que se extiende desde 1844 hasta el fin del tiempo de gracia (Dan. 8: 14; 9: 25), separa a los falsos de los genuinos en el libro de la vida y confirma a los últimos como el auténtico pueblo de Dios (*cf.* Apoc. 3: 5). Se trata de los redimidos, que irán con Jesús al cielo cuando vuelva. Los que no se hallen en el libro de la vida, o aquellos cuyo nombre haya sido borrado en esta fase del juicio se quedan en la tierra, muertos.

48. Mounce, 351.
49. Morris, 234.
50. *The New Oxford Annotated Bible: Revised Standard Version*, ed. Herbert G. May y Bruce M. Metzger (Nueva York, 1973), n. sobre Apoc. 20: 1-6.

Durante la fase de reconsideración milenaria del juicio final (tal como acabamos de observar), los redimidos tendrán ocasión de examinar los asuntos del pecado y de la salvación (*cf.* 1 Cor. 6: 2-3; Apoc. 20: 4). Por último, en la fase ejecutiva del juicio final, al final del milenio (Apoc. 20: 11-15), Dios aplicará las sentencias. Ha sido vindicado para hacerlo. No destruye a Satanás ni a sus ángeles caídos en la segunda venida, sino que les da mil años para que piensen en los resultados de la guerra que han librado contra él, en su rebelión contra su ley y en su pecado.

Sin embargo, Satanás y los ángeles caídos no cambian; no vuelven arrepentidos a Dios. El suyo es un espíritu de odio, guerra y destrucción (20: 7-9). Los pecadores resucitados (Apoc. 20: 5a) son partícipes de esa rebelión contra Dios. También ellos verán la justicia de Dios, y estarán de acuerdo con ella, en esta fase terminal del juicio final. Junto con Satanás y sus ángeles, serán aniquilados en el lago de fuego (20: 10-15).

Así, la interpretación adventista de Apocalipsis 20 hace hincapié no en un reino terrenal de gloria para los redimidos, sino en la vindicación de Dios, en la exoneración y gloria de su nombre en todo su trato con la cuestión del pecado. «Justos y verdaderos son tus caminos, Rey de los santos» (15: 3).

Capítulo VIII

La nueva Jerusalén, ciudad santa

Roberto Badenas

Sinopsis editorial. Las escenas de una tierra renovada, la nueva Jerusalén y la unión íntima y permanente de Dios con su pueblo forman la culminación hacia la que se encamina toda la profecía del Apocalipsis.

Tres escenas relacionadas entre sí (Apoc. 21: 1-8; 21: 9-27; 22: 1-5) presentan el hogar eterno de los redimidos en contraposición a la ciudad de Babilonia, de la que han sido librados, de forma misericordiosa y definitiva.

Sin negar la realidad de la ciudad celestial, el autor aclara la significación teológica de las hebras de iconografía bíblica que el Espíritu Santo dibujó a partir de las Escrituras para bordar el tapiz de la nueva Jerusalén, presentado ante Juan en los momentos finales de su visión. El lector descubrirá que el estudio resultante enriquece su comprensión del glorioso hogar de los salvos.

En la santa ciudad vemos el Edén restaurado, y concluido por fin el largo y pesado éxodo del pueblo de Dios desde el "Egipto" de este mundo. En esa ciudad de luz eterna se alza el Cristo, el Esposo divino-humano, unido para siempre con su amada esposa.

Esquema del capítulo

I. Introducción

II. El tema de la «nueva Jerusalén»

III. El centro de la nueva creación

IV. Descripción de la ciudad

V. La sede del nuevo Edén

VI. La capital de la tierra prometida

VII. La ciudad del Cordero

VIII. Conclusiones

Introducción

La visión de la nueva Jerusalén es la última que se presenta en el libro de Apocalipsis (Apoc. 21: 1 – 22: 5). Culmina «la revelación de Jesucristo», dada a su siervo Juan (*cf.* 1: 1; 22: 6). Esta culminación describe el destino de los redimidos al final del gran conflicto entre el pueblo de Dios y las fuerzas del mal. La descripción consiste en un cúmulo de imágenes que presentan la santa ciudad y que dan una vislumbre —con las limitaciones del lenguaje humano— de la gloria suprema de la vida inacabable venidera.

En la composición de este fresco final, Juan toma prestados abundantes elementos iconográficos y expresiones de Isaías, Ezequiel, Zacarías y de otras profecías del AT cuyo cumplimiento se muestra aquí de una manera gloriosa e inesperada. Por medio de esas imágenes Juan se propuso describir la indescriptible realidad del cielo; y pintó para nosotros el cuadro más detallado de la incomparable realidad que Dios ha preparado para sus hijos jamás presentado en las Escrituras.

La tarea del empeño que nos ocupa es captar, en la medida de lo posible, dentro de su trasfondo bíblico, el significado de esta descripción de la nueva Jerusalén, del glorioso futuro que aguarda a los redimidos.

El marco de la visión

La visión de la nueva Jerusalén (21: 1 – 22: 5) se sitúa antes del epílogo (22: 6-21). Aunque 21: 1-8 culmina los acontecimientos escatológicos descritos en 19: 11 – 20: 15, es preferible incluirlo con la visión de la nueva Jerusalén. Está unido de manera inherente a esta última visión tanto en contenido como en el uso de las imágenes. Habla de los cielos nuevos y la tierra nueva, y presenta ya la nueva Jerusalén descendiendo del cielo, el tema mismo de 21: 9 – 22: 5.

La descripción de la santa ciudad parece situarse en ese punto del relato para contraponerla deliberadamente con dos de los temas básicos del libro: (1) Babilonia y (2) el perseguido pueblo de Dios.

Por ello, de una parte, la visión de la nueva Jerusalén presenta un contraste llamativo con las visiones de Babilonia, «la gran ciudad» (17: 1 – 19: 10).[1] De otra, la descripción de la iglesia, triunfante en la nueva Jerusalén celestial (21: 1 – 22: 5) es homóloga a la descripción de la iglesia militante en la tierra (1: 10 – 3: 22), completándose con ella la estructura quiástica del libro.[2]

La visión de la nueva Jerusalén aflora en otro lugar del libro, con referencias como «Escribiré sobre él [...] el nombre de la ciudad de mi Dios, la nueva Jerusalén» y la invitación «Vengan» y «entren por las puertas de la ciudad» y «tomen gratuitamente del agua de la vida» (3: 12, RV95; 22: 14-17, trad. del autor).

La importancia de esta visión queda reforzada por la orden divina de ponerla por escrito: «El que estaba sentado en el trono dijo: [...] "Escribe, [...]"» (21: 5). Esta orden había sido dada anteriormente cuatro veces, por parte de Jesús, o de una voz anónima o de ángeles en momentos cruciales de la profecía.[3] Ahora que nos acercamos al final, se presenta por última vez la orden de escribir, procedente directamente del trono de Dios.

El mismísimo Dios autentica la veracidad de lo que se muestra a Juan. La instrucción dada al comienzo de la visión que ordenaba escribir e insistía en que «estas palabras son fieles y verdaderas» (21: 5) vuelve a repetirse, casi palabra por palabra, al final de la misma (22: 6).

Dios confirma esta maravillosa culminación del conflicto humano presentándose como «el Alfa y la Omega, el principio y el fin» (21: 6), título que se aplica tanto a Dios como a Cristo (1: 8; 22: 13). Dios, el Creador, es, a la vez, el Consumador, el Redentor, el Origen y la Meta de todo.

Estructura del pasaje

Esta sección se compone de tres escenas consecutivas íntimamente relacionadas entre sí,[4] centradas todas en la nueva Jerusalén, que contienen varias características comunes:

1. A. Vaucher, *Les prophéties apocalyptiques et leur interpétration* [Las profecías apocalípticas y su interpretación] (Collonges-sous-Salève, 1960), 87.
2. K. Strand, "The Eight Basic Visions in the Book of Revelation" [Las ocho visiones básicas del libro de Apocalipsis], *AUSS* 25 (1987): 108, 117. Puede encontrarse una reimpresión de ese artículo en *Simposio sobre Apocalipsis*, tomo 1, colección CDA, tomo 7 (Miami, Florida: APIA, 2010), cap. 2.
3. *Cf.* Apoc. 1: 11, 1 9; 14: 13; 19: 9.
4. Apoc. 21: 1-8; 21: 9-27 22: 1-5; *cf.* D. Mollat, *Une lecture pour aujourd'hui: l'Apocalypse* [Una lectura para hoy: El Apocalipsis] (París, 1982), 151.

1. Cada una de las tres escenas es introducida por una fórmula "visionaria":
   a. La primera escena es introducida por las palabras «vi [...] la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo [...]» (21: 1-2). Presenta la nueva Jerusalén como centro de la capital de la tierra nueva (21: 3).
   b. La segunda escena es introducida por las palabras «me mostró la gran ciudad, la santa Jerusalén, que [...] tenía la gloria de Dios» (21: 10, 11). Describe con detalle la nueva Jerusalén como la santa ciudad de Dios.
   c. La tercera escena es introducida por las palabras «me mostró un río limpio, de agua de vida, [...], que fluía [...] en medio de la calle [...]» (22: 1-2). Presenta la nueva Jerusalén como la sede el nuevo Edén, el definitivo paraíso de Dios.
2. Cada escena termina con una fórmula de exclusión o de advertencia que recalca la idea de que la ciudad de Dios es una ciudad *santa*, que admite únicamente a ciudadanos *santos*:
   a. En la primera escena se dice que «el vencedor heredará todas las cosas [...]. Pero los cobardes e incrédulos, [...] tendrán su parte en el lago que arde con fuego y azufre, que es la muerte segunda» (21: 7-8).
   b. En la segunda escena se dice que «no entrará en ella ninguna cosa impura [...], sino solamente los que están inscritos en el libro de la vida del Cordero» (21: 27).
   c. En la tercera escena, la fórmula de exclusión y advertencia, en lugar de aparecer al final, se menciona en el epílogo de una forma que es paralela al motivo de exclusión de las dos primeras visiones. «Bienaventurados los que lavan sus ropas [...] para entrar por las puertas en la ciudad. Pero los perros estarán afuera [...] y todo aquel que ama y practica la mentira» (22: 14-15).
3. Las tres escenas presentan una descripción progresiva de las maravillosas características de la ciudad celestial.
   a. En la primera visión se anuncia la ciudad como centro de los cielos nuevos y la tierra nueva (21: 1-8).

b. En la segunda visión se presenta y se describe la ciudad en detalle (21: 9-27).

c. En la tercera visión la atención del vidente se centra en las características más importantes de la ciudad (22: 1-5).

4. El relato avanza de lo general a lo particular. Es como si el vidente se acercara a la ciudad y sus detalles se volvieran más nítidos según disminuye la distancia.

   a. Hay una primera impresión global de la ciudad, como si se la viera desde la lejanía (21: 2, 10). La principal característica observada por el profeta es la gloria y el brillo de la ciudad. La primera impresión es la de una luz radiante (21: 11).

   b. La descripción presenta, a continuación, los muros de la ciudad, sus puertas y sus cimientos (21: 12-17).

   c. Acto seguido, la atención del profeta se dirige a los materiales de la ciudad (21: 18-21). Predomina la impresión de riqueza y de belleza. Se hace mención en varias ocasiones de oro y de piedras preciosas.

   d. El centro de interés pasa entonces al interior de la ciudad, a su calle mayor (πλατεῖα [*plateia*], 21: 21b). ¡El vidente no puede ocultar su sorpresa cuando no descubre templo alguno en la ciudad (21: 22)!

   e. Se suceden otras sorpresas: ¡La ciudad está iluminada por la gloria de Dios, «y el Cordero es su lumbrera» (21: 23)!

   f. La descripción pasa entonces a los habitantes de la ciudad (24: 24-27).

   g. La visión se cierra centrando su atención en el trono de Dios y del Cordero, Fuente de vida y de gozo, y culmina con la visión insuperable del mismísimo Dios: «verán su rostro» (22: 1, 4).

Pasamos ahora a explorar la significación teológica de la visión de la nueva Jerusalén.

El tema de la «nueva Jerusalén»

La Biblia presenta la ciudad de Jerusalén —llamada a menudo Sion— no solo como la capital de Israel, sino también como el lugar privilegiado en el que Dios mora con su pueblo (Sal. 9: 11), «el gozo

de toda la tierra» (Sal. 48: 2) y fuente de «salvación» (Sal. 14: 7; 53: 6). 'Jerusalén', tanto como 'Sion', pueden designar al pueblo de Israel —e incluso al pueblo de Dios— en su conjunto.[5] En la literatura bíblica es muy común un uso espiritual simbólico del término 'Jerusalén'.

Apocalipsis 21 – 22 es el único lugar del NT en que se describe la nueva Jerusalén. De hecho, la expresión 'nueva Jerusalén' es exclusiva del libro de Apocalipsis, en la que se usa solo dos veces (3: 12 y 21: 2). Fuera de la Biblia es muy infrecuente.[6] Sin embargo, la noción de una "nueva" Jerusalén, y hasta de una Jerusalén celestial es perfectamente conocida en el AT y en la literatura judía.[7]

En el Antiguo Testamento

La esperanza de una nueva Jerusalén tenía relación con la restauración de Israel después del exilio. Su función central en la era escatológica de la salvación es un tema importante en los profetas.[8]

Existía la expectativa de que la santa ciudad de Jerusalén (Isa. 52: 1) volviera a convertirse de manera definitiva, tras todas sus pruebas y sus fracasos, en la ciudad del Señor (Isa. 60: 14). Sería reconstruida con piedras preciosas (Isa. 54: 11-17) y hecha comparable al paraíso de Dios y al huerto del Edén (Isa. 51: 3). Desde esa nueva Jerusalén, convertida para ser capital y centro del mundo (Isa. 45: 14), Yahveh ejercería su regio gobierno escatológico.[9]

En la literatura intertestamentaria

En la literatura del período intertestamentario Jerusalén es descrita como la «santa ciudad» (ιερόπολις [*hieropolis*]) y «ciudad madre»

5. S. Talmon, "Die Bedeutung Jerusalems in der Bible" [El significado de Jerusalén en la Biblia], en W. P. Eckert, N. P. Levinson y M. Stöhl, eds., *Jüdischer Volk—Gelobtes Land* [El pueblo judío, la tierra deseable] (1970), 135-52.
6. *Cf.* K. L. Schmidt, "Jerusalem als Urbild und Abbild" [Jerusalén como original y copia], *Eranos Jahrbuch* 18 (1950): 207-248.
7. Pueden hallarse bibliografía y referencias en R. Martin-Achard, "Esaie LIV et la nouvelle Jerusalem" [Isaías 54 y la nueva Jerusalén], *Permanence de l'Ancien Testament* [Permanencia del Antiguo Testamento], Cahiers de la Revue de Theologie et de Philosophie (Ginebra/Lausana/Neuchâtel, 1984), 260-84.
8. *Cf.* Isa. 54: 11-13; 60-62; Hag. 2: 1-9; Zac. 1: 17 – 2: 13; etc.
9. *Cf.* Isa. 24: 23; 52: 7; Miq. 4: 7; Sof. 3: 15; Zac. 14: 9; Sal. 146: 10; 149: 2;

(μητρόπολις [*mētropolis*]) no solo de Israel y de los judíos del mundo entero,[10] sino también como la ciudad de Dios, centro y ombligo de toda la tierra.[11] Sin embargo, las esperanzas centradas en Jerusalén como lugar de salvación escatológica no eran uniformes. Al contrario, eran muchas y variadas.[12]

Dado que esas esperanzas (que, en general, se entiende que se referían a la Jerusalén terrenal) nunca se cumplieron en la historia de Israel, se desarrolló gradualmente la idea —especialmente después de la destrucción del templo y de Jerusalén— de que esas profecías apuntaban a una Jerusalén nueva y mejor que únicamente podía llegar a materializarse mediante la acción salvadora y redentora de Dios.[13]

En algunas tradiciones, se pensaba incluso que la nueva Jerusalén era una ciudad preexistente, construida por Dios en el cielo, que descendería a la tierra en la aurora de un mundo nuevo.[14]

En el Nuevo Testamento

Aparte de Apocalipsis 3: 12 y 21: 2, el NT rara vez se refiere a la nueva Jerusalén. En Gálatas 4: 26 Pablo presenta dos ciudades en antítesis: la Jerusalén terrenal y «la Jerusalén de arriba». En Filipenses 3: 20 afirma que «nuestra ciudadanía está en los cielos», pero no se hace mención de la nueva Jerusalén.[15]

La Jerusalén celestial es mencionada también en el libro de Hebreos. Abraham anhelaba una ciudad permanente con firmes cimientos construida por Dios (11: 10). La ciudad es denominada «la ciudad del Dios vivo, Jerusalén la celestial» (12: 22). En un sentido espiritual, esta ciudad celestial es la morada del pueblo de Dios, porque no tiene ninguna morada permanente en la tierra (*cf.* 13: 14; 11: 16; 12: 22). Esta ciudad celestial simboliza el inconmovible reino

10. *Cf.* Enoc etíope 26; Filón, *Legatio ad Gaium*, 225, 281.
11. *Cf.* Jubileos 4: 26; 9: 19; Josefo, *Guerra* iii.3.5.
12. Véanse G. Fohren, "Siōn", *TDNT* 7: 312-17; Str. B. 4: 883-85; 919-31.
13. 2 Esdras 10: 27; 2 Baruc 4: 3; *cf.* Isa. 62; 66: 10-15, 22.
14. Testamento de Dan 5: 12; Apocalipsis de Baruc 4: 2-6; 4 Esdras 7: 26; 13: 36; Enoc etíope 90: 28-29. La idea de una Jerusalén celestial no fue preponderante en la vieja literatura rabínica. *Cf.* E. Lohse, "Siōn", *TDNT* 7: 326, 336-38.
15. *Cf.* J. C. de Young, *Jerusalem in the NT* [Jerusalén en el NT] (Kampen, 1960), 117ss.

de Dios, la patria eterna del pueblo de Dios, «la asamblea general e iglesia de los primogénitos que están inscritos en los cielos» (12: 23, 28, LBA).

Por lo tanto, Apocalipsis 21: 1 – 22: 5 es el principal pasaje de la Biblia sobre el tema de la nueva Jerusalén.

El centro de la nueva creación

Inmediatamente después de la visión del juicio ejecutivo y de la destrucción ígnea y definitiva del mal (20: 11-15), la escena cambia de manera abrupta. De la devastación cósmica final, pasamos a la visión de un mundo renovado, creado de nuevo por Dios (Apoc. 21: 1-8).

Un cielo nuevo y una tierra nueva

El texto insiste en la absoluta novedad del mundo futuro acentuando las diferencias entre la nueva realidad y la antigua.[16]

1. Se afirma explícitamente, y de manera reiterada: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían pasado [...]» (21: 1). Se subraya la desaparición de la vieja creación, al haberse mencionado anteriormente que «huyeron la tierra y el cielo y ningún lugar se halló ya para ellos» (20: 11). La afirmación no puede ser más categórica: «Las primeras cosas han dejado de existir» (21: 4, NVI). Aquel que se sienta en el trono afirma: «Yo hago nuevas todas las cosas» (21: 5).
2. El término escogido para expresar la novedad no es νέος [*neos*], sino καινός [*kainos*], adjetivo que denota de manera más enérgica que el primero «lo que es nuevo y distintivo», «inesperado» y «completamente diferente».[17]
3. La novedad de la nueva creación se describe fundamentalmente en términos negativos. Se dice poco de las cosas nuevas que existirán, pero se recalcan las cosas que ya no existirán:
   a. El mar ya no existe (21: 1).

16. *Cf.* M. Coune, "L'univers nouveau (Ap 21)" [El universo nuevo (Apoc. 21)], *AS* 26 (1973): 67-72.
17. J. Behm, "Kainos", *TDNT* 3: 447-50.

b. Ya no hay muerte, ni lágrimas, luto, llanto o dolor (21: 4).

c. Ya no hay templo (21: 22).

d. No existe necesidad de sol ni de luna que alumbren la ciudad (21: 22; 22: 5).

e. No hay noche en la ciudad (21: 25; 22: 5).

f. Ya no hay pecado (21: 27).

g. No hay más maldición (22: 3).

En el dominio de la naturaleza, el mar es la primera cosa cuya ausencia en el mundo nuevo se destaca (21: 1). Esto puede significar la desaparición del mar tal como lo conocemos ahora.[18] Sin embargo, la declaración puede conllevar un uso simbólico del mar. En tal caso, el mar, misterioso dominio de la bestia (13: 1), denota una victoria definitiva de Dios sobre el caos y el mal.[19]

4. Solo hay cuatro cosas de las que se diga explícitamente que son nuevas, pero lo designan absolutamente todo:

a. Un cielo nuevo (21: 1).

b. Una tierra nueva (21: 1).

c. Una nueva Jerusalén (21: 2).

d. «Nuevas todas las cosas» (21: 5).

Por lo tanto, la nueva creación se presenta no como una simple mejora de la situación actual. Existe una discontinuidad fundamental entre lo "primero" y lo "nuevo".[20] El nuevo comienzo es tan radical que se describe como un acto completo de creación.

Sin embargo, en ningún lugar se dice que el mundo nuevo se corresponda con el mundo de la creación primigenia. Al final del largo paréntesis de la historia humana, Dios vuelve a crear los cielos y la tierra (*cf.* Gén. 1: 1) en una situación aún mejor (si cabe) que la primera, porque la segunda creación nunca será echada a perder por el

18. Elena G. de White, *Patriarcas y profetas* (Doral, Florida, 2008), cap. 2, pág. 23.
19. Las referencias a la desaparición del mar, que "estará seco" en el reino escatológico de Dios, se encuentran en Ascensión de Moisés 10: 6; Oráculos sibilinos 5: 447.
20. *Cf.* Isa. 25: 9; 35: 10; 43: 19; 65: 16-19; 2 Cor. 5: 17.

pecado. El mal y la muerte habrán desaparecido y el viejo universo habrá sido purificado definitivamente por el amor de Dios. La expresión «Hecho está» (21: 6) subraya el hecho de que, para Dios, esta nueva creación no es una posibilidad, sino una realidad.[21]

Una nueva Jerusalén

La diferencia más llamativa entre la nueva creación y la antigua estriba en la existencia de una ciudad como característica central. En la primera creación, Dios da al hombre un huerto como morada; en la última creación, Dios da al hombre una ciudad: la nueva Jerusalén.

La estrecha relación entre la restauración de un cielo nuevo y una tierra nueva y la restauración de Jerusalén ya se da en Isaías 65: 17-19: «Yo crearé nuevos cielos y nueva tierra. De lo pasado no habrá memoria [...]. Yo traigo a Jerusalén alegría [...]. Me gozaré con mi pueblo, y nunca más se oirán en ella voz de lloro ni voz de clamor» (Isa. 65: 17-19; *cf.* Apoc. 21: 3-5).

Lo dicho por Isaías, fundamentalmente en términos del orden histórico, el libro de Apocalipsis lo aplica a la realidad escatológica, cuando el viejo orden ha desaparecido (20: 11-15).

¿Por qué una ciudad? En el libro de Apocalipsis, como en el libro de Hebreos, el tema del peregrinaje es relevante. El pueblo de Dios anhela el descanso. Perseguida en la tierra, la mujer huye al desierto (12: 14). Ahora el pueblo redimido de Dios ha pasado por fin de la inestabilidad del desierto y de la inseguridad de Babilonia a la seguridad de la ciudad de Dios. Ha pasado de una situación en la que estaba "sin ciudad" o "fuera de la ciudad" a una situación "intramuros".

En la época de Juan, la ciudad era el unificador humano y social de la civilización. Todos pertenecían a una ciudad. Los antiguos identificaban a su pueblo con su capital. La gloria de los reyes eran las ciudades que habían construido o conquistado.[22] Una ciudad que pudiera ser identificada como la ciudad de Dios era, probablemente, el mejor símbolo con el que representar la gloria del reino de Dios.[23]

21. Las referencias a una nueva creación también son comunes en la literatura apocalíptica: Jubileos 4: 26; 2 Apocalipsis de Baruc 49: 1-3; 4 Esdras 5: 45; 1 Enoc 72: 1; 92: 16.
22. Isa. 23; Jer. 50-51; Eze. 25-28.
23. J. Comblin, "La ville bien-amée" [La ciudad amada], *VSp* 112 (1965): 635.

¿Por qué Jerusalén? La significación de Jerusalén era diferente de la que tenían otros centros religiosos de la antigüedad. Por ejemplo, Jerusalén no era para Yahveh lo que Babilonia era para Marduk, o lo que otras ciudades antiguas eran para sus dioses. En primer lugar, Jerusalén no era una creación de Dios, mientras que, según los textos babilónicos, Babilonia era una creación de Marduk. Jerusalén no tenía un origen divino.

La Biblia no oculta el hecho de que Jerusalén, una de las últimas ciudades que pertenecieron a los cananeos, seguía siendo una ciudad pagana cuando la conquistó David (Jos. 15: 63; 2 Sam. 5: 6-8). Y conquistó la ciudad no por mandato de Dios, sino como rey de Israel (2 Sam. 5: 3, 6-10). Incluso la construcción del templo se completó, en parte, gracias a obreros paganos (2 Crón. 2: 7-8, 13-14, 16-17).

No obstante, desde el mismo comienzo, Jerusalén fue aceptada por Dios como símbolo de su pueblo y quedó asociada con la historia de la salvación (Isa. 40-66; Zac. 14).

Aunque Jerusalén acabó convirtiéndose en el *locus* del rechazo humano del plan de Dios —por el rechazo del Mesías— y fue condenada y destruida,[24] la ciudad siguió siendo el "tipo" de la Jerusalén futura[25] anunciada por los profetas.[26]

La culminación de la labor mesiánica —en el lenguaje de las profecías del AT— consistía en la restauración de Israel y en el regreso y el encuentro final de los exiliados. Esta realidad se cumple únicamente, superando en mucho las expectativas de los profetas, en la ciudad de la nueva Jerusalén, por la gracia de Dios. Hay una continuidad entre las dos ciudades. Pero también hay una ruptura radical. La ciudad que desciende del cielo sigue siendo "Jerusalén", pero es esencialmente diferente de la terrenal, por cuanto proviene de lo alto.

Lo que Dios hace realidad ya existía en cierto sentido, puesto que era "Jerusalén". Sin embargo, es completamente nuevo, porque todo lo que era humano ha sido transformado y glorificado por Dios. Por lo tanto, esta nueva creación no es un simple regreso a los orígenes. Dios no pasa por alto la historia humana; la asume. Se hace cargo de

24. Mat. 23: 37-39; 24: 2.
25. Gál. 4: 24-26.
26. *Cf.* Isa. 54, 60, 62, 66; Zac. 14; Eze. 40-47.

este significativo logro humano (la ciudad era el mejor ejemplo de la realización humana) y hace de él una obra perfecta.[27]

En la nueva Jerusalén, Dios invierte la situación de manera impresionante: la ciudad, *locus* de la sublevación, se convierte, por la gracia de Dios, en el *locus* de la reconciliación.[28]

Jerusalén, como símbolo del pueblo de Dios, puede asimismo contraponerse con Babilonia, la ciudad que simboliza a los enemigos del pueblo de Dios. Como recapitulación magistral de la historia humana y de la historia de la salvación, la nueva Jerusalén se convierte en la plasmación de la teocracia ideal de Dios, en el símbolo perfecto del encuentro del pueblo de Dios, en el lugar de la perfecta comunión entre el Creador/Redentor y sus criaturas redimidas. La nueva Jerusalén sería al cielo nuevo y la nueva tierra lo que la antigua Jerusalén jamás logró ser para Israel y el mundo.

Descripción de la ciudad

Como otras revelaciones de la historia de la salvación, Juan recibe la visión de la santa ciudad en «un monte grande y alto» (21: 9, 10). Desde ese emplazamiento tradicional de la revelación, a Juan se le muestra el glorioso cumplimiento del plan de Dios (Apoc. 21: 9-27).

Esta visión tiene muchas características en común con la visión que tuvo el profeta Ezequiel sobre la restauración de la Jerusalén terrenal, como puede verse en el cuadro (Eze. 40 – 48) de la página siguiente.

27. *Cf.* J. Ellul, *Apocalypse* [El Apocalipsis], 235.
28. Se alcanza la meta humana, ¡pero únicamente en la ciudad de Dios! *Cf.* J. Ellul, *Sans feu ni lieu, Théologie de la ville* [Sin fuego ni lugar: Teología de la ciudad] (París, 1974), 276-77.

Comparación entre la visión de Juan y la de Ezequiel	
Apocalipsis 21: 9-27	**Ezequiel 40-48**
Juan fue llevado en el Espíritu a un monte muy alto y se le mostró la santa ciudad, Jerusalén (9-10), y la ciudad tenía la «gloria de Dios» (11).	Ezequiel fue llevado en visión a un monte muy alto y se le mostró una ciudad, Jerusalén (40: 2), y «la gloria del SEÑOR llenó el templo» (43: 2-5, LBA).
La ciudad tenía un muro alto con doce puertas con los nombres de las doce tribus de Israel (12). Tres puertas hacia el este, tres puertas hacia el norte, tres puertas hacia el sur y tres puertas hacia el oeste (13).	La ciudad tenía un muro alto y doce puertas nombradas según las doce tribus de Israel (48: 31-34), con tres puertas «al norte [...], al lado oriental [...], al lado del sur [...] y al lado occidental [...]» (48: 31-34).
Alguien, que tenía una vara de medir, midió la ciudad, las puertas y el muro (15-17). La ciudad era cuadrada (16).	Alguien, que tenía una vara de medir, midió la ciudad, el templo, las puertas y el muro (40: 3-5). La ciudad era cuadrada (48: 20) (*cf.* 41: 21; 43: 16; 45: 2).
Se pronuncian varias advertencias y restricciones en cuanto a los posibles habitantes: «No entrará en ella ninguna cosa impura» (27; *cf.* 21: 8). En ella está el trono de Dios, que mora para siempre entre su pueblo (21: 3, 5; 22: 1).	Se pronuncian varias advertencias y restricciones en cuanto a los posibles habitantes: No entrará ningún extranjero incircunciso «de corazón» (44: 6-14). «Este es el lugar de mi trono [...], en el cual habitaré para siempre entre los hijos de Israel» (43: 7).

Estas características comunes pueden significar que la restauración prometida de Jerusalén, comunicada a Israel por medio del profeta Ezequiel, ha alcanzado su cumplimiento en la ciudad celestial.

Pasamos ahora a observar los diferentes aspectos de la descripción de la santa ciudad.

Como esposa

Ya la primera declaración describe la nueva Jerusalén: «Bajaba del cielo de parte de Dios, preparada *como esposa ataviada para su esposo*» (21: 2, SA).[29]

La comparación de la nueva Jerusalén con una esposa y el título «la novia, la esposa del Cordero» (21: 9, NVI) se hacen eco de varios pasajes del AT en los que la restauración de Jerusalén se describe proféticamente como un encuentro matrimonial.

Así, a Sion se le da la promesa de que será adornada como una novia que se engalana (Isa. 49: 18). Y el Señor añade: «Como el gozo del esposo con la esposa, así se gozará contigo el Dios tuyo» (Isa. 62: 5).[30] La visión de la nueva Jerusalén expresa el anhelado encuentro con términos gozosos similares.

Después de un prolongado período de pruebas e infidelidades, la esposa se ve completamente liberada de todos los obstáculos. Está, por fin, «preparada» para encontrarse cara a cara con «su esposo» (21: 2, LBA), el Cordero (21: 9), su Redentor y Salvador. Se cumplirá el antiguo pacto de amor (Lev. 26: 11-12): Dios se une por fin, y de manera concluyente, a su pueblo, como en un matrimonio, para siempre (21: 3).[31] Y el gozo de Dios se expresa en un canto nupcial: «Y oí una gran voz del cielo, que decía: "El tabernáculo de Dios está ahora con los hombres. Él morará con ellos, ellos serán su pueblo y Dios mismo estará con ellos [...]"» (21: 3).

Se trata de la primera vez después de 1: 10 en que se oye la voz de Dios en el gran conflicto. Por fin se ha convertido en realidad el eterno sueño de Dios: Ya no es simplemente Dios, sino Dios entre los hombres (21: 3). La profecía de Isaías 7: 14 se ha cumplido con el Hijo prometido. Dios está, por fin, con nosotros. Podemos llamarlo con el mismísimo nombre dado a Jesús (Emanuel, «Dios con nosotros», Mat. 1: 23) y prometido a la iglesia por el Cristo resucitado

29. La iconografía de una mujer para describir a una ciudad era familiar en el lenguaje profético. *Cf.* Eze. 16: 11-13.
30. *Cf.* Ose. 1-3; Efe. 5: 25-27; Heb. 11: 10. En la literatura intertestamentaria hay también algunos testimonios de la esperanza de una nueva Jerusalén, denominada bien "esposa" (1 Enoc 90: 28-29; 4 Esdras 10: 17), bien "madre" (4 Esdras 9: 43-47; 2 Apocalipsis de Baruc 3: 1-3).
31. Esta fórmula contractual evoca Eze. 37: 27; *cf.* Isa. 54: 4-5; 61: 10; 62: 4-6; Ose. 2: 16-23; Jer. 2: 1-3; e incluso Eze. 16.

(«Estaré con ustedes siempre», Mat. 28: 20, NVI). La fraseología griega de 21: 3 es una traducción casi exacta de עִמּנוּ אֵל [*ʿimmānû ʾēl*]: «Y él —Dios con ellos— será su Dios». Verdaderamente, el nombre de la ciudad es «El SEÑOR está allí» (Eze. 48: 35, LBA).

Aunque solo se hacen dos referencias explícitas a Jerusalén como esposa (21: 2, 9), el tema del matrimonio impregna la visión. Por ejemplo, las bodas del Cordero ya están implicadas en la cena de las bodas, anunciada previamente. «Bienaventurados los que son llamados a la cena de las bodas del Cordero» (19: 9). La importancia de la invitación se ve subrayada por las palabras: «"Escribe" [...]. "Estas son palabras verdaderas de Dios"» (19: 9). Ahora estas mismas palabras se repiten inmediatamente después de la presentación de la nueva Jerusalén como esposa del Cordero: «Escribe, porque estas palabras son fieles y verdaderas» (21: 5), y volverán a repetirse inmediatamente después de que se completa la descripción de la ciudad desposada (22: 6).

La imagen del matrimonio es un símbolo perfecto de la relación privilegiada entre Dios y su pueblo, un vínculo de amor e intimidad.[32] También podría decirse que «la especificación de la mujer como esposa evoca la noción de novedad y ardor, y la referencia a Jerusalén como esposa sugiere una fidelidad y una fecundidad duraderas».[33] Sin embargo, lo principal es que, como esposa, la ciudad pertenece ahora solamente a Cristo. La esposa del Cordero está por fin en casa, en perfecta seguridad en la ciudad de Dios. El esposo enjuga las lágrimas de los ojos de su esposa (21: 4). Es preciso que esta sepa que el gozo nunca acabará, que esta vez la felicidad es para siempre.[34]

---

32. Sobre el tema del matrimonio, véanse R. A. Batey, *New Testament Nuptial Imagery* [Iconografía nupcial del Nuevo Testamento] (Leiden, 1971); J. Jeremias, "numphē", *TDNT* 4: 1092-99; F. Bovon, "Le Christ de l'Apocalypse" [El Cristo del Apocalipsis] *RThPh* 22 (1972): 71.
33. C. Deutsch, "Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rev 21: 1 – 22: 5" [Transformación de símbolos: La nueva Jerusalén de Apoc. 21: 1 – 22: 5], *ZNW* 78 (1987): 112. Esta relación se ve reforzada por el contraste con la ramera, quien personifica la infidelidad y la idolatría. U. Vanni, "Il simbolismo nell'Apocalisse" [El simbolismo en el Apocalipsis], *Gregorianum* 61 (1980): 480.
34. *Cf.* J. Comblin, "L'homme retrouvé: la rencontré de l'Epouse (Ap 22)" [El hombre encontrado: El encuentro con la Esposa (Apoc. 22)], *AS* 29 (1970): 38-46.

Contrapuesta con Babilonia

La relación de amor entre el Cordero y su esposa, la nueva Jerusalén, se contrapone a la relación entre las potencias políticas y la ramera babilónica. La fraseología del capítulo 21, comparada con la de los capítulos 17-18, muestra claramente que Juan contrasta a la nueva Jerusalén/esposa con la prostituta babilónica.[35]

El símbolo combinado de *mujer-ciudad* se usó primero en la descripción de Babilonia. Y la presentación de la nueva Jerusalén sigue este paralelo de Babilonia. Incluso la escena que describe el descenso del cielo de la nueva Jerusalén (21: 9-10) describe casi palabra por palabra fraseología similar en relación con el juicio de la ramera (17: 1-3). Por así decirlo, la nueva Jerusalén desciende del cielo, pura y radiante con la gloria de Dios, sobre las ruinas de la orgullosa, malvada y corrupta Babilonia. El hecho de que el ángel que muestra el final de las dos ciudades parezca ser el mismo en ambas visiones hace que el contraste resulte aún más acusado. Los paralelos y la antítesis entre ambas visiones se hacen evidentes en el cuadro de la página siguiente.

Babilonia	Nueva Jerusalén
Marco de las visiones	
«Y uno de los siete ángeles que tenían las siete copas vino y habló conmigo, diciendo: Ven aquí; te mostraré [a ...] la gran ramera [...], con la cual han fornicado los reyes de la tierra [...]» (17: 1-2).	«Y uno de los siete ángeles que tenían las siete copas [...] vino y habló conmigo, diciendo: Ven aquí; te mostraré a la desposada, la esposa del Cordero» (21: 9).
«Y me llevó en el Espíritu al desierto, y vi» (17: 3) «la gran ciudad» (17: 18) de «Babilonia» (17: 5) «sentada sobre muchas aguas [...] sobre una bestia escarlata» (17: 1, 3).	«Y me llevó en el Espíritu a una montaña grande y alta y me mostró la santa ciudad de Jerusalén, que descendía del cielo de parte de Dios» (21: 10).

35. Deutsch, 122.

Babilonia	Nueva Jerusalén
Descripción de las dos mujeres/ciudades	
«Y la mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, adornada de oro y piedras preciosas y perlas, y tenía en la mano un cáliz de oro lleno de abominaciones y de la inmundicia de su fornicación» (17: 4).	«Tenía la gloria de Dios; su fulgor era como una piedra preciosa, de jaspe diáfano [...]» (21: 11). «En medio de su calle un río de agua de vida, clara como el cristal [...]» (22: 1-2).
«Morada de demonios y prisión de todo espíritu inmundo» (18: 2).	«Morada de Dios y de su pueblo» (21: 3). «Nada inmundo entrará en ella» (21: 27).
«Aquellos cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida se asombrarán al contemplar a la bestia» (17: 8).	«Aquellos cuyos nombres estén escritos en el libro de la vida del Cordero entrarán en ella» (21: 27).
«Las naciones y los reyes de la tierra» (17: 15) «darán su poder y fortaleza a la bestia» (17: 12-13).	«Las naciones [...] y los reyes de la tierra traerán su gloria y su honor a ella» (21: 24).
La suerte de las dos ciudades	
Es introducida por las palabras «Hecho está» (16: 17), y se añade que «Babilonia vino en memoria delante de Dios, para darle el cáliz del vino del ardor de su ira» (16: 19).	Es introducida por las palabras «Hecho está», y se añade que Dios dará a quien tenga sed a beber gratuitamente de la fuente del agua de la vida (21: 6).
«En un día vendrán sus plagas: muerte, llanto y hambre, y será quemada con fuego» (18: 8).	«Y ya no habrá más muerte, ni [...] llanto [...] ni dolor [...]» (21: 4).
«El humo de su incendio sube por los siglos de los siglos» (18: 18; 19: 3).	«Andarán a la luz de ella» (21: 24).

Babilonia	Nueva Jerusalén
«La luz de una lámpara no alumbrará más en ella» (18: 23).	«Su lumbrera es el Cordero» (21: 23). «Dios el Señor los iluminará» (21: 25; 22: 5).
Babilonia, adornada de oro y joyas, queda en la ruina (18: 16-17).	Jerusalén, radiante como una joya, brilla con la gloria de Dios (21: 11).
Babilonia se sienta como reina (18: 7), pero, con sus habitantes, está condenada a la destrucción (18: 8). «Babilonia, la gran ciudad, será derribada con violencia y nunca más será hallada» (18: 21).	«El trono de Dios [...] estará en ella, y sus siervos lo servirán» (22: 3) «y reinarán por los siglos de los siglos» (22: 5).
	Traducción del autor

Estos paralelos muestran que la relación humana hacia Dios y el Cordero puede ser únicamente una relación de fidelidad (esposa) o de infidelidad (ramera). Puesto que Dios es, a la vez, justo y misericordioso, la salvación o la condena son los únicos resultados posibles de la decisión humana: o bien la metrópoli celestial o la ciudad terrenal, la nueva Jerusalén o Babilonia.

Materiales de la ciudad

Puesto que estaban más familiarizados con las ciudades antiguas, los contemporáneos de Juan entendían mejor que nosotros, porque vivimos en otra época, la iconografía que usó para describir la nueva Jerusalén. Además, es obvio que «la descripción y el lenguaje humano no pueden representar adecuadamente la grandeza de esa ciudad celestial».[36] Sin embargo, la diferencia entre el cuadro y la realidad demanda una interpretación meticulosa.

Las ciudades antiguas eran, especialmente, centros de comercio, emporios de riqueza. La ciudad era el colmo de la opulencia.[37] Por eso Juan presenta a la nueva Jerusalén como una ciudad de abundancia, de incalculable riqueza. Esa riqueza se describe con los materiales más valiosos de la época: oro, perlas, piedras preciosas.

36. *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7 (Buenos Aires, 1996): 904.
37. Comblin, "La ville...", 642.

El material con el que se ha construido la ciudad es el oro puro, mencionado dos veces (21: 18, 21). Sin embargo, siempre se afirma que ese oro era «como cristal» (NVI). La idea de brillo, transparencia y pureza parece prevalecer sobre la de la mera riqueza.

Las piedras preciosas se usan continuamente en la Biblia para describir las teofanías (apariciones visibles de Dios). «La razón principal probablemente sea que emiten resplandor, igual que la luz, que se ha usado a menudo para ilustrar la presencia de Dios».[38] Las cualidades en las que se hace hincapié son la luz, el resplandor, la belleza y la permanencia.

Las gemas usadas con mayor abundancia son las perlas; cada puerta estaba formada de una sola perla (21: 21; *cf.* Isa. 54: 12). Entre las piedras preciosas, la mencionada más a menudo es el jaspe, aunque su identidad con el jaspe moderno es problemática.

1. «Su fulgor era semejante al de una piedra preciosísima, como piedra de jaspe, diáfana como el cristal» (21: 11).
2. «El material de su muro era de jaspe» (21: 18).
3. «El primer cimiento era de jaspe» (21: 19).

Dado también se describe al mismísimo Dios en relación con el jaspe (4: 3), la intención del texto parece ser que la gloria de Dios es el fulgor de la ciudad, que el propio Dios es su muro[39] y es también su primer cimiento.

En cuanto a la interpretación de las doce piedras preciosas que adornan los cimientos de la ciudad (21: 14, 19-20), es necesaria la cautela. Sin duda, en ello hay simbolismo, pero resulta difícil de establecer. En primer lugar, parece que se trata de una alusión al cumplimiento de la profecía de Isaías 54: 11-12: «He aquí que yo cimentaré tus piedras sobre carbunclo y sobre zafiros te fundaré. Tus ventanas haré de piedras preciosas; tus puertas, de piedras de carbunclo, y toda tu muralla, de piedras preciosas».

---

38. *Cf.* Sal. 104: 1-2; Eze. 1: 4, 13, 16, 26-28; 10: 1; véase Una Jarts, "Precious Stones in the Revelation of St. John 21.19-21" [Las piedras preciosas en el Apocalipsis de San Juan 21: 19-21], *ST* 24 (1970): 151.
39. *Cf.* Zac. 2: 4-5: «Jerusalén no tendrá muros. Yo seré para ella, dice Jehová, un muro de fuego a su alrededor, y en medio de ella mostraré mi gloria».

Si hay otra significación, parece más probable ver en ello una referencia a las doce piedras engastadas en el pectoral del sumo sacerdote. De hecho, ocho de las doce piedras se encuentran en el pectoral (*cf.* Éxo. 28: 17-20; 39: 8-14). Sin embargo, mientras que cada piedra representaba a una de las doce tribus, cada piedra de los cimientos lleva el nombre de un apóstol (21: 14).

Esta transformación parece decir que en el nuevo pacto el símbolo se ha convertido en realidad, que el ministerio del sumo sacerdote se ha terminado y, a la vez, se ha cumplido.[40] La prefiguración del antiguo Israel se ha convertido en el sólido cimiento del nuevo Israel. La transferencia de los nombres de las tribus a los de los apóstoles confirma el carácter universal de la nueva realidad.[41]

Dimensiones de la ciudad

La nueva Jerusalén no es el resultado de un crecimiento extemporáneo. Es, por encima de todo, una realidad matemática calculada y bien planeada. La descripción hace mucho hincapié en las medidas de la ciudad y en los detalles de su perfecta estructura arquitectónica: dimensiones, muros, puertas y cimientos. Todo es el resultado de una intención perfecta. Eso es lo que la medida revela (21: 12-17). Las dos nociones objeto de énfasis particular son la perfección y la inmensidad.

Sorprende notar que el número 7, predominante en el libro de Apocalipsis, ha sido sustituido por el número 12.[42] Todas las cifras son doces o múltiplos de 12. Por ejemplo, doce puertas, doce ángeles, doce tribus de los hijos de Israel (vers. 12), «doce cimientos y sobre ellos los doce nombres de los doce apóstoles del Cordero» (vers. 14); «doce

40. Ellul, *Sans feu*, 289. Las piedras preciosas del pectoral del sumo sacerdote son «las mismas que forman los doce fundamentos de la ciudad de Dios» (White, *Patriarcas y profetas*, cap. 30, pág. 319).

41. El edificio espiritual que es la iglesia se ha construido «sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra del ángulo Jesucristo mismo» (Efe. 2: 19-22).

42. Según Corsini, 288, este hecho puede explicarse por medio de un código simbólico, según el cual 7 —suma de 4 y 3— produce una totalidad, pero no la perfección. La perfección se obtiene cuando la relación es la multiplicación (12 es el resultado de 3 × 4).

mil estadios» (vers. 16); «ciento cuarenta y cuatro codos» (vers. 17); «doce perlas» (vers. 21); «doce clases de fruto» (22: 2, LBA).[43]

Estas medidas parecen señalar la plenitud del pueblo de Dios: la ciudad está marcada por el signo de las doce tribus del antiguo Israel y de los doce apóstoles de Jesucristo, fundamentando así la continuidad de la historia de la salvación e incluso la identidad espiritual entre el «Israel de Dios» y la iglesia triunfante.

Las dimensiones de la nueva Jerusalén (un cuadrado de 12,000 estadios, o aproximadamente 2,200 kilómetros de lado) muestran que esta ciudad es como la medida de la humanidad redimida en su totalidad. Superando a Babilonia y a Roma, la nueva Jerusalén es la ciudad auténtica, y la única universal. Hay varias características que recalcan la universalidad:

1. La ciudad está orientada en todas las direcciones. Tiene tres puertas abiertas a cada uno de los cuatro puntos cardinales: «tres puertas al oriente, tres puertas al norte, tres puertas al sur, tres puertas al occidente» (21: 13; *cf.* Eze. 48: 30-34). Y esas puertas «nunca serán cerradas» (21: 25).

   Esto trae a la memoria las palabras de Jesús: «Vendrán gentes del oriente y del occidente, del norte y del sur, y se sentarán a la mesa en el reino de Dios» (Luc. 13: 29). El acceso es ilimitado. Sin embargo, el requisito de entrada se formula con claridad: «Bienaventurados los que lavan sus ropas [...] para entrar por las puertas en la ciudad» (22: 14). Porque únicamente entrarán «los que están inscritos en el libro de la vida del Cordero» (21: 27).

2. La naturaleza universal de la nueva Jerusalén explica la presencia del plural 'pueblos' (λαοὶ [*laoi*]) en vez del singular 'pueblo' (λαός [*laos*]) en 21: 3: Dios «vivirá con ellos, y ellos serán sus pueblos» (DHH).[44] La voz celestial de 21: 3 resuena con los ecos de Levítico

43. De hecho, es «una ciudad de doces» (C. M. Maxwell, *God Cares* 2 [Boise, Idaho, 1985]: 531), o, incluso, una ciudad de "doce doces": 12 puertas, 12 perlas, 12 ángeles, 12 tribus, 12 cimientos, 12 nombres, 12 apóstoles, 12 joyas, 12 clases de fruto, 12,000 estadios y 144 codos (12 × 12).

44. Esta variante textual tiene un apoyo ligeramente mejor en los manuscritos que la variante laos, y ha de ser preferida; *cf.* J. Sweet, *Revelation* [El Apocalipsis] (Londres, 1979), 289.

26: 11-12: «Pondré mi morada en medio de vosotros, y [...] seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo».[45]

Sin embargo, la fórmula del nuevo pacto ha cambiado ligeramente. Los pueblos redimidos de la tierra están reconciliados con su Dios, quien mora entre ellos. Los *pueblos* de Dios se han convertido en el *pueblo* de Dios. Por fin es posible la relación que Dios siempre ha querido mantener con la humanidad. La íntima comunión entre el Creador y la criatura, que Dios se propuso hace tanto tiempo, está ahora restaurada. El hombre ha aceptado el don de la vida eterna propuesta por Dios y obtenida por el Cordero. La ciudad de Dios es una comunidad transaccional, la ciudad de toda la humanidad.

3. Dios acepta en la nueva Jerusalén las aportaciones de todas las naciones (Apoc. 21: 26). «Las naciones andarán a su luz, y los reyes de la tierra traerán a ella su gloria» (21: 24, LBA). Le llevarán la gloria y la honra de las naciones (21: 26; *cf.* Zac. 14: 16).

   En la nueva Jerusalén, las "naciones" ya no son "gentiles" (*cf.* 22: 2), sino el auténtico pueblo de Dios. La fraseología de Apocalipsis 21: 24-26 recuerda mucho la de Isaías 60: 1-5, 11. Sin embargo, aunque en Isaías los reyes de las naciones entran en Jerusalén como cautivos, en la nueva Jerusalén entran libremente por sus puertas.[46]

   La iconografía de una expectativa apocalíptica basada en una realidad de tipo nacional se ha transferido a una expectativa universalista, basada en una experiencia cristiana universal.

Una ciudad sin templo

Una característica evidente de la nueva Jerusalén es su clara forma cúbica (21: 16). El cubo es la imagen de la solidez, de la estabilidad y de la completitud. Sin embargo, aquí probablemente signifique algo más, porque la ciudad es un cubo como el lugar santísimo del templo de Salomón (1 Rey. 6: 20).

---

45. *Cf.* Eze. 37: 27; Zac. 8: 8.
46. Que Israel y las naciones se reunieran al fin de los tiempos en el templo también era una expectativa de algunos escritos intertestamentarios (Testamento de Benjamín 9: 2; Oráculos sibilinos 3: 772-773; Salmos de Salomón 17: 32-35).

Hay dos detalles de la descripción de la ciudad celestial que pueden tener relación con la significación de su forma:

1. En primer lugar, la propia ciudad es el objeto que había de medirse (21: 15-17), de forma similar a la medición del templo en la visión de Ezequiel.
2. En segundo lugar, no hay templo alguno en la nueva Jerusalén (21: 22).

De estas consideraciones puede deducirse que, aunque la ciudad carece de templo, es descrita en las categorías propias de un templo (21: 9-27) porque la propia ciudad, en su conjunto, es un "templo". De hecho, esta es la razón que parece darse para la ausencia de templo: «En ella no vi templo, porque el Señor Dios Todopoderoso es su templo, y el Cordero» (21: 22).

El término griego usado aquí para "templo" es ναός [*naos*], palabra usada por Juan en otros pasajes del libro de Apocalipsis para referirse al santuario celestial.[47] En el mismo pasaje la nueva Jerusalén recibe el nombre de «la morada de Dios» (σκηνή [*skēnē*]) (21: 3, NVI). La misma palabra griega designaba al tabernáculo del desierto, y se usa también en 13: 6 y 15: 5. Así, los términos y los textos que se referían al templo se usan aquí para describir la nueva Jerusalén.

El templo de Jerusalén, así como el tabernáculo del desierto, representaba la esfera divina en medio del dominio humano. Ambos dominios se encontraban diferenciados y separados por el pecado. Para salvar la brecha era necesaria la mediación entre Dios y el hombre. Ahora, en la nueva Jerusalén, el mundo de Dios y el mundo de los hombres se convierten en uno solo. Ya no es necesaria la mediación. La comunicación es abierta. Dios habla directamente con el hombre y el hombre, con Dios.

La comunión de amor es perfecta.[48] Por lo tanto, el templo tiene que desaparecer. En la nueva situación, «no habrá necesidad de un sitio aparte que simbolice o que tan siquiera medie el encuentro entre Dios y su pueblo. El templo, como símbolo de acceso a la presencia divina, es sustituido por la propia Presencia».[49]

---

47. *Cf.* Apoc. 3: 12; 7: 15; 11: 1, 2-19; 14: 15, 17; 15: 5, 6, 8; 16: 1, 17; 21: 22.
48. Ellul, *Apocalypse*, 240-41.
49. Deutsch, 115.

El verdadero templo es la presencia de Dios entre su pueblo. Dios ya no está separado del hombre. Dios ya no está en un lugar reservado para él solo. El lugar en el que está Dios y el lugar en el que está el hombre se han convertido en un solo lugar. La nueva ciudad es el lugar de encuentro de Dios y el hombre, sin barreras y para siempre. Por lo tanto, «ya no hay ninguna necesidad de que existan ni el santuario celestial ordinario ni el templo».[50]

La ciudad de la luz

La impresión que domina en la descripción que Juan hace de la santa ciudad es la de una luz resplandeciente. Su descripción se inicia con una referencia al fulgor de la ciudad («Tenía la gloria de Dios y su fulgor era semejante al de una piedra preciosísima, como piedra de jaspe, diáfana como el cristal», 21: 11). Presta su atención al tema de la luz («la gloria de Dios la ilumina», 21: 23), y, por medio de una hermosa inclusión, vuelve a mencionar la luz al final («Dios el Señor los iluminará», 22: 5).[51]

Esa luz es tan intensa que el sol y la luna ya no son necesarios (21: 23; 22: 5). Tan grande es la importancia de este hecho para Juan que repite lo mismo dos veces en el mismo contexto.[52] La creación del Génesis comenzó con la creación de la luz (Gén. 1: 3-4). La nueva creación culmina con el fulgor de la luz de Dios iluminando la resplandeciente ciudad. En la primera creación, la luz apareció antes de que aparecieran el sol y la luna; en la nueva creación, la gloria de Dios se expande hasta eclipsar cualquier otra fuente material de luz.

Sin embargo, hay una cuarta perspectiva: La luz de Dios resplandece por medio de Cristo: «el Cordero es su lumbrera» (21: 23). Él es la «luz verdadera que alumbra a todo hombre» (Juan 1: 9).

La desaparición de la noche también es mencionada dos veces (21: 25; 22: 5). ¿Por qué esta insistencia? Sabemos lo importante que es el tema de la luz en los escritos joaninos. La luz puede simbolizar el conocimiento y la verdad. Decir que ya no hay noche significa también que el misterio de Dios (10: 7) será revelado, que la revelación

50. Maxwell, *God Cares* 2: 534.
51. Esto evoca la imagen de la mujer resplandeciente de 12: 1.
52. Que la gloria de Dios superaría (¿o incluso eliminaría?) a las del sol y la luna en la nueva Jerusalén ya estaba profetizado en Isaías 60: 19-20.

de Cristo se realizaría plenamente (1: 1) y que cuanto es tenebroso y oscuro ahora se volverá, por fin, definitivamente claro.

Los ciudadanos de la santa ciudad

Las características de los ciudadanos de la nueva Jerusalén enumeradas en este pasaje son muy pocas:

1. Se los describe como *vencedores*, usando una fórmula que recuerda las promesas hechas a los vencedores de las siete iglesias (*cf.* 21: 7 con 2: 7, 11, 17, 26; 3: 5, 12, 21).

2. Son llamados *hijos de Dios* y *herederos* (21: 7). Su relación de pacto con Dios se presenta en una fórmula contractual perfectamente conocida: «¡Aquí, entre los seres humanos, está la morada de Dios! Él acampará en medio de ellos, y ellos serán *su pueblo*; Dios mismo estará con ellos y será *su Dios*» (21: 3, NVI).[53] Esta fórmula ya se usó en el AT tanto en referencia al establecimiento inicial como a la restauración del templo.[54] Sin embargo, ahora la promesa se extiende a todos los pueblos. Por lo tanto, los habitantes de la santa ciudad son aquellos que en esta vida entraron en una relación de pacto con Dios.

3. Están marcados. El nombre de Dios «estará en sus frentes» (22: 4) como símbolo de su posesión y de su autenticación. El simbolismo recalca su consagración a Dios (*cf.* 7: 3; 13: 16).

4. Son adoradores. La única descripción dada de una actividad en la nueva Jerusalén es la del culto y la adoración. Los redimidos «lo adorarán» (22: 3, NVI). El verbo griego (λατρεύω [*latreuō*]) significa tanto "servir" como "adorar". Los redimidos son denominados siervos de Dios (22: 3) y expresan su adoración en abierta contemplación. «Verán su rostro» (22: 4).[55]

   Según las Escrituras, ningún mortal pecador ha visto jamás el rostro de Dios. Dios no se mostró a los profetas ni a los sacerdotes

53. *Cf.* Lev. 26: 11-12; Eze. 37: 27; 48: 35; Jer. 7: 23; Juan 14: 23; 2 Cor. 6: 16.
54. Cf. Éxo. 29: 45; Jer. 31: 33; Eze. 37: 26-27; 43: 7; Zac. 8: 3, 8; 10: 6. Sobre la relación entre el pacto y el templo, véase E. Schüssler-Fiorenza, "Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priester-motiv in der Apokalypse" [Sacerdotes de Dios. Estudios sobre el tema del señorío y del sacerdocio en el Apocalipsis], *NTA* 7 (1972): 402-3.
55. *Cf.* Éxo. 33: 20; 1 Cor. 13: 12; 1 Juan 3: 2.

en el templo. Estaba presente, pero nunca se hizo visible. No hubo teofanía en el pleno sentido del término. Solo se conocía el nombre de Dios. Siempre actuó por medio de su Palabra. Era "oído", pero no "visto". Ahora la vista se suma a la audición y el hombre vuelve a experimentar plenamente la presencia de Dios.[56]

5. Tienen derecho a entrar en la ciudad. El derecho a entrar no es meramente cuestión de cumplir cierto número de especificaciones. La invitación se extiende «al que tiene sed» (21: 6) y el propio Cristo da acceso a cada uno personalmente. Entrarán en la ciudad «solamente los que están inscritos en el libro de la vida del Cordero» (21: 27).[57]

   Ahora bien, la invitación «al que tiene sed» establece una distinción con aquellos que no están sedientos por haber encontrado su satisfacción en sus propios logros humanos y sus propias realizaciones (a lo que se alude en 21: 8). No es tanto un asunto moral como una cuestión de necesidad espiritual. La necesidad de Dios. Se establece un paralelo entre los sedientos y los vencedores (21: 6-7).

El único conflicto que hay que superar es la lucha de la fe. La increíble bendición a la que se invita a participar a toda la humanidad (22: 17) es la de ser redimidos por la sangre del Cordero y ser completamente recreados a su imagen.[58]

Características de los excluidos de la nueva Jerusalén			Características de los habitantes de Babilonia
21: 8	21: 27	22: 15	Caps. 17-18
	impuro		18:2

56. Ellul, *Apocalypse*, 237-38. Lo último que se dice de los redimidos es que «reinarán por los siglos de los siglos». La promesa de Apoc. 20: 4-6 encuentra aquí su cumplimiento final y definitivo (*cf.* 1: 6; 5: 10).
57. Sobre el libro de la vida, *cf.* 3: 5; 13: 8; 20: 15.
58. L. Bouyer, *La Bible et l'evangile* [La Biblia y el evangelio] (París, 1953), 200.

Características de los excluidos de la nueva Jerusalén			Características de los habitantes de Babilonia
21: 8	21: 27	22: 15	Caps. 17-18
		perros	
cobardes			
incrédulos			
abominables	abominación		17: 4-5
homicidas		asesinos	17: 6; 18: 24
fornicarios		fornicarios	17: 1, 2, 5, 15, 16; 18: 3, 9
hechiceros		hechiceros	18: 23
idólatras		idólatras	19: 20
todos los mentirosos	mentira	todo aquel que ama y practica la mentira	19: 20

En una lista comparativa (resumida de Apoc. 21 – 22 y 17 – 18, pág. 256) observamos que las características enumeradas en las columnas de la izquierda son precisamente las que definen a Babilonia y sus ciudadanos (columna de la derecha). Estas listas no son tanto una descripción como una advertencia que se dirige contra aquellos que prefieren otras relaciones a una relación con Dios. Eso es lo que los excluye de la ciudad (*cf.* 21: 26).

Como en el resto de la Biblia, la peor depravación es la idolatría, es decir, la adoración de dioses en vez de a Dios. En el Apocalipsis, la fornicación (πορνεία [*porneia*]) se relaciona espiritualmente con la idolatría. Sin embargo, es probable que se contemplen tanto el sen-

tido moral como el espiritual. Los cobardes son aquellos que niegan lo que saben que es correcto, o que no se atreven a defenderlo (*cf.* 2 Tim. 1: 7). Probablemente sean lo mismo que los tibios de Apocalipsis 3: 15-16.[59]

Los mentirosos son, en especial, los enemigos de la verdad (*cf.* Juan 8: 44). El libro de Apocalipsis advierte a menudo contra esas actitudes y otras afines. En el Apocalipsis, la palabra κοινὸν [*koinon*] (común/impuro, 21: 27) aparece únicamente en este pasaje. Denota impureza ritual y, desde luego, apunta a la naturaleza ritual de la santa ciudad como templo.[60] La comunión con Dios excluye todas las formas de mal. En realidad, la nueva Jerusalén es una ciudad santa por la sangre del Cordero (22: 14).

En una ciudad sin templo alguno, no hay oficiantes de los ritos ni intermediarios. Todos los creyentes, según la promesa dada en una ocasión a Moisés (Éxo. 19: 6) se han convertido en reyes (22: 5) y sacerdotes (1: 6). Los ciudadanos de la primera ciudad "laica" y "santa" de verdad de la historia adoran a Dios directamente y gozan de la presencia divina sin intermediarios (22: 4).[61]

Una comparación entre las cartas a las siete iglesias (2: 1 – 3: 22) y la visión de la nueva Jerusalén (21: 1 – 22: 5) demuestra que existen muchos vínculos entre los dos pasajes. La intencionalidad de este paralelo parece mostrar que en los ciudadanos de la nueva Jerusalén se cumplen las promesas hechas a los "vencedores" de las siete cartas. Las características prominentes de esta relación se hacen más evidentes con el siguiente cuadro comparativo.

Promesas a las siete iglesias	Cumplimiento en la nueva Jerusalén
1. Éfeso: El vencedor comerá «del árbol de la vida, que está en medio del paraíso de Dios» (2: 7).	El árbol de la vida está a ambos lados del río que fluye desde el trono de Dios (22: 2).

59. Prigent, *Le ciel...*, 263.
60. Esto puede reflejar la fraseología de algunas profecías, como Isa. 52: 1 y Eze. 44: 9. En Salmos de Salomón 17: 29 la purificación se asocia con el encuentro de las naciones, como en Apoc. 21: 24-27 y 22: 1-5. Véase, además, Deutsch, 121.
61. Comblin, "La ville...", 643; Schüssler-Fiorenza, 381.

Promesas a las siete iglesias	Cumplimiento en la nueva Jerusalén
2. Esmirna: Al vencedor se le promete que «no sufrirá [...] la segunda muerte» (2: 11).	El vencedor «heredará todas las cosas», pero los impíos recibirán la muerte segunda (21: 7, 8; *cf.* 20: 6, 14).
3. Pérgamo: Al vencedor se le promete «un nombre nuevo» (2: 17).	«Su nombre estará en sus frentes» (22: 4).
4. Tiatira: Al vencedor se le promete «autoridad sobre las naciones» (2: 26).	«Reinarán por los siglos de los siglos» (22: 5).
5. Sardis: Al vencedor se le prometen vestiduras blancas y que su nombre no será borrado del «libro de la vida» (3: 5).	«Bienaventurados los que lavan sus ropas [...] para entrar por las puertas en la ciudad» (22: 14). Están inscritos en el libro de la vida del Cordero (21: 27).
6. Filadelfia: Al vencedor se le promete: «Lo haré columna del templo de mi Dios [...]. Sobre él grabaré [...] el nombre de la nueva Jerusalén, ciudad de mi Dios, la que baja del cielo de parte de mi Dios» (3: 12, LBA).	La morada de Dios está entre los hombres (21: 3). El nombre de Dios estará en sus frentes (22: 4). «La ciudad santa, Jerusalén, [...] bajaba del cielo» (21: 10, LBA).
7. Laodicea: Al vencedor se le promete el privilegio de sentarse con el Cordero en su trono (3: 21).	«El trono de Dios y del Cordero estará en ella» y los redimidos reinarán por los siglos de los siglos (22: 3-5).

Las correspondencias son decisivas no solo para establecer la relación entre las cartas a las iglesias y la visión de la nueva Jerusalén, sino también para determinar la naturaleza de la ciudad celestial. Lo que las cartas prometían a los miembros de las iglesias se cumple, según Apocalipsis 21-22, en los ciudadanos de la nueva Jerusalén. La relación entre las iglesias y la nueva Jerusalén está clara: Lo que Cristo prometió a la iglesia terrenal se realizará, definitivamente, en la

santa ciudad. A la vez, esta relación contiene un llamamiento urgente. Se presenta a la iglesia militante el reto de transformarse, mediante el poder de Cristo, en la iglesia gloriosa y triunfante de la nueva Jerusalén.

La sede del nuevo Edén

Hay tres características principales que relacionan a la nueva Jerusalén con el paraíso restaurado:

1. El río «de vida» que mana del trono de Dios (22: 1) parece un paralelo del río que salía del Edén (Gén. 2: 10).
2. Lo de «a uno y otro lado del río estaba el árbol de la vida» (22: 2) es paralelo de «el árbol de la vida en medio del huerto» (Gén. 2: 9).
3. El hecho de que «ya no habrá maldición» (22: 3, NVI) se hace eco, en sentido contrario, del «maldita serás» y del «maldita será la tierra» de Génesis 3: 14 y 17.

Sin embargo, la fraseología parece derivarse, no directamente del relato del Edén en Génesis, sino de la visión que Ezequiel tuvo de la nueva Jerusalén, en la que ya se usa la iconografía del paraíso para describir la santa ciudad restaurada.

El río de agua de vida, que fluía del trono de Dios (22: 1), es paralelo del agua que fluía del templo (Eze. 47: 1-2). El árbol de la vida, que crece a ambos lados del río y que produce doce frutos y hojas de sanidad (22: 2) es paralelo de los árboles «Junto al río, en su orilla, a uno y otro lado, crecerán toda clase de árboles que den fruto para comer. Sus hojas no se marchitarán, ni faltará su fruto. Cada mes darán fruto porque sus aguas fluyen del santuario; su fruto será para comer y sus hojas para sanar» (Eze. 47: 12, LBA). La característica principal es la presencia de Dios (22: 3); es paralela de la última afirmación de la visión de Ezequiel: «El nombre de la ciudad desde ese día será: el SEÑOR está allí» (Eze. 48: 35, LBA).

Esta relación entre la nueva Jerusalén y el paraíso[62] indica que se ha alcanzado el ideal primigenio de Dios para la humanidad. Al final

62. También hay una descripción de la nueva Jerusalén en términos del paraíso en 2 Apocalipsis de Baruc 4: 1-7; 1 Enoc 90: 33-36; Testamento de Dan 5: 12-13; 4 Esdras 8: 52.

de la historia de este mundo —y al final de la Biblia—, tras la eliminación del pecado y de todas sus terribles consecuencias, se realiza por fin la voluntad de Dios para sus criaturas.

1. El «río limpio, de agua de vida, resplandeciente como cristal, que fluía del trono de Dios y del Cordero» (22: 1) garantiza un flujo continuo de vida del Creador a toda criatura. En Dios hay vida para todos y para siempre.

2. «El árbol de la vida», de enigmática magnificencia («a uno y otro lado del río») y misteriosas riquezas («produce doce frutos, dando cada mes su fruto», 22: 2) vuelve a hablar del don de la vida de forma incesante y en su plenitud.

   Se ha hecho la observación de que el término usado en Apocalipsis 22: 2 para "árbol" es ξύλον [*xylon*], "madera", y no la palabra normal, que en el NT es δένδρον [*dendron*].[63] Ahora bien, *xylon*, que suele significar "madera" (cf. Apoc. 18: 12, 13), se usa a menudo en el Nuevo Testamento para la cruz,[64] y siempre, en el Apocalipsis, para el «árbol de la vida» (*cf.* 2: 7; 22: 2, 14, 19). Si se trata de una alusión a la cruz, «el árbol de la vida» sería una de las imágenes más bellas posibles para el evangelio: el árbol sería el perfecto recordatorio de que la vida llega al hombre por medio del sacrificio redentor de Jesús.[65]

   La afirmación de que las hojas del árbol de la vida son «para la sanidad de las naciones» (22: 2) es problemática. En un mundo en el que la muerte y el sufrimiento han desaparecido, ¿hay alguna necesidad de sanidad? (*Cf.* Eze. 47: 12). Para contestar esta pregunta es preciso que también recordemos que el hombre, aun después de la resurrección, sigue siendo una criatura. Vive porque la vida de Dios le es impartida, momento a momento.

   Aunque esté con Dios, el hombre sigue siendo hombre, y Dios sigue siendo Dios. El hombre depende de Dios para subsistir. Dependerá constantemente de la vida de Dios. Las hojas del árbol de la vida recordarán al hombre que necesita ser "sanado" continuamente de su finitud.[66] Aunque esté plenamente integrado en el cuerpo de Cristo, el hombre nunca será Cristo. El hombre será

63. *Cf.* Apoc. 7: 1, 3; 8: 7; 9: 4.
64. Hech. 5: 30; 10: 39; 13: 29; Gál. 3: 13; 1 Ped. 2: 24.
65. E. M. Embry, "Tree, etc." [Árbol, etc.], *DNTT* 3: 868.
66. J. Ellul, *Apocalypse*, 243.

capaz de mirar a Dios cara a cara, pero nunca será divinizado. Nunca será Dios. Siempre será una criatura, y Dios siempre será el Creador. El hombre reinará, pero nunca solo; siempre con Dios.

El árbol de la vida —su fruto y sus hojas— es un recordatorio de que solo Dios es eterno al tener vida en sí mismo. La eternidad del hombre es una eternidad recibida continuamente de Dios, compartida por Dios. El don de Dios siempre estará ahí para impartir vida (simbolizada por el árbol) para sanar al hombre de su finitud esencial (simbolizada por las hojas). Por ello, el árbol de la vida hace manifiesto el triunfo de la gracia. Incluso en la eternidad, todo es gracia.

3. La afirmación «Y ya no habrá más maldición» (22: 3, LBA) indica la abrogación de la sentencia que prohibía el acceso al árbol de la vida en el primer Edén (*cf.* Gén. 3: 16-24). Con la eliminación del pecado, queda restaurada la relación entre Dios y el hombre. El hombre tiene ya acceso a la Fuente de la vida. Ya no hay ningún peligro de muerte. Está implícita la idea de seguridad, tal como había prometido la antigua profecía de la restauración de Jerusalén: «Morarán en ella y no habrá nunca más maldición, sino que morarán confiadamente en Jerusalén» (Zac. 14: 11).

La capital de la tierra prometida

Aparte del tema de la nueva creación, el nuevo paraíso y el nuevo Edén, la descripción de la nueva Jerusalén está también imbuida del tema del nuevo éxodo, uno de los más importantes del libro de Apocalipsis.[67] Se presenta a la nueva Jerusalén como el cumplimiento de la historia del Israel de Dios. Después de su largo éxodo,[68] el nuevo pueblo de Dios llega por fin a Canaán, la tierra prometida.

1. Se promete al vencedor que «heredará todas las cosas, y yo seré su Dios y él será mi hijo» (21: 7), fórmula que recuerda el propósito

67. *Cf.* Daniel Sesboue, "Exode et Apocalypse" [Éxodo y Apocalipsis], en *Une lecture de l'Apocalypse* [Una lectura del Apocalipsis], Cahiers Evangile 11 (París, 1975), 35-39.

68. Las plagas, relacionadas con las trompetas y las siete copas (*cf.* Apoc. 8; 16), recuerdan las plagas de Egipto (Éxo. 8-11). La mujer llevada por Dios al desierto y sustentada por Dios (Apoc. 12: 14) evoca el pueblo de Israel, alimentado en el desierto por el maná, etcétera.

mismo del éxodo: hacer de Israel el pueblo de Dios (*cf.* Lev. 26: 9-12).[69]

2. Ya no habrá «llanto ni clamor ni dolor» (21: 4). Las hostilidades de Babilonia (que ha ocupado el lugar de Egipto) y las dificultades del desierto han terminado para siempre.
3. La invitación «al que tiene sed» y la promesa de beber de «la fuente del agua de vida» (21: 6) evocan Éxodo 17: 1-7. Esta invitación, en el marco del viaje por el desierto, en el que el agua es tan preciosa, es la imagen perfecta del mayor don de Dios: el don de la vida eterna (*cf.* 22: 17; Juan 7: 37-38; Isa. 55: 1).[70]
4. La presencia de «la morada de Dios» entre los hombres (21: 3, NVI) es la más plena de las realizaciones de Levítico 26: 11-13 (*cf.* Apoc. 7: 15-17; Juan 1: 14). Dios se ha convertido en "Dios con ellos". Ha plantado su tienda, definitivamente, en medio de su pueblo.
5. La declaración «las naciones andarán a su luz» (21: 24, LBA) se refiere al Cordero y a la gloria de Dios, fuente de luz de la santa ciudad. Esto recuerda la columna de fuego que alumbró la senda de Israel por el desierto hasta la tierra prometida (Éxo. 13: 21).
6. En las doce puertas de la nueva Jerusalén están escritos «los nombres de las doce tribus de Israel» (21: 12, NVI). Esto sugiere que en la santa ciudad se han convertido en realidad todas las promesas y las esperanzas de Israel después de su éxodo.
7. Las referencias a la luz (21: 23; 22: 5) y al agua (21: 6; 22: 1-2) parecen decir que, al final del peregrinaje espiritual de Israel, se producirá el gran cumplimiento de la Fiesta de los Tabernáculos, festividad simbólica del agua y la luz (*cf.* Juan 7: 2). Se han cumplido las promesas escatológicas. Sin embargo, la realidad supera las promesas y va mucho más allá de todas las expectativas.

El pueblo de Dios ha recibido el llamamiento divino y es salvado, protegido y guiado por Dios hasta que alcanza la nueva Canaán. El antiguo relato del éxodo es un símbolo del cuidado de Dios por su pueblo a lo largo de la historia. Con esta referencia a la protección de Israel por parte de Dios, la visión presenta una fuente positiva de

69. Sobre la noción de adopción, *cf.* Efe. 1: 3-5; Rom. 8: 15-23.
70. *Cf.* Apoc. 22: 17; Juan 7: 37-38; Isa. 55: 1.

esperanza para dar aliento a los cristianos perseguidos de todos los tiempos.

La ciudad del Cordero

Por encima de todo lo demás, la nueva Jerusalén es la ciudad de Jesucristo. En este pasaje se designa a Cristo, exclusiva y sistemáticamente, con el término ἀρνίον [*arnion*], «el Cordero». Esta palabra se repite siete veces en el pasaje. En casa ocasión se usa para describir una relación diferente entre Jesús y la nueva Jerusalén:

1. El Cordero es el esposo de la nueva Jerusalén, prometida y esposa suya (21: 9).
2. El Cordero es el fundador de la ciudad. Sus doce cimientos llevan los nombres de sus doce apóstoles (21: 14).
3. El Cordero, junto con el Padre, es el templo de la ciudad (21: 22).
4. El Cordero es la «lumbrera» de la ciudad, a la que ilumina con la gloria de Dios (21: 23).
5. El Cordero es el custodio o juez de los ciudadanos de la nueva Jerusalén. Solo se permite la entrada a la ciudad a «los que están inscritos en el libro de la vida del Cordero» (21: 27).
6. El Cordero entronizado es la fuente de vida o el Dador de la vida, porque el «río de agua de vida» sale del trono de Dios y del Cordero (22: 1, NVI).
7. El Cordero es Rey, gobierna desde su trono y es servido por sus siervos (22: 3).

En tres de estas referencias se hace mención del Cordero junto con Dios mediante la fórmula «Dios y el Cordero». Dios y el Cordero son el templo de la santa ciudad (21: 2); en ella está el trono de Dios y del Cordero (22: 3); y el río de vida proviene del trono de Dios y del Cordero (22: 1). Sin embargo, solo de Cristo se dice que es el esposo (21: 9), el que echó los cimientos por medio de sus doce apóstoles (21: 14), la lumbrera de la ciudad (21: 23) y el custodio del libro de la vida, en el que están inscritos los nombres de los ciudadanos de la nueva Jerusalén (21: 27).

La séptuple referencia a Cristo en relación con la nueva Jerusalén recalca la significación cristiana de la santa ciudad. Identificado con

el Padre, y compartiendo el trono del universo con él, Cristo es el centro de la nueva Jerusalén. Es el Rey. Su presencia, siempre afirmada, nunca es descrita. Cristo es esencial para la santa ciudad: es su fundador, su templo, su lumbrera y su fuente de vida. Es, en una palabra, el mayor don de Dios para la humanidad: el Novio, el Esposo de la humanidad redimida. Todo se recapitula en él. En el Cordero de la nueva Jerusalén tenemos «la unidad del universo» (Efe. 1: 10, NBE). Esta visión demuestra, de forma magistral, que «la definición del cielo es la presencia de Cristo».[71]

Conclusiones

Habiendo llegado al final de este estudio, podemos resumir algunas implicaciones teológicas:

1. Por medio de la imagen de la nueva Jerusalén, la visión de Apocalipsis 21 – 22 transfiere los símbolos y las funciones de la Jerusalén histórica a tiempos más allá de la historia. Al ubicarse esta visión después de la renovación final de todas las cosas (19: 11 – 20: 15), está claro que la realidad de la santa ciudad se sitúa de forma subsiguiente a nuestra época actual.

2. Lejos de ser la culminación del proceso histórico o resultado del progreso humano, la nueva Jerusalén es producto de la destreza sobrenatural de Dios.[72] Es una creación que proviene de Dios, un don absoluto de Dios al hombre. El resultado de la obra del hombre es Babilonia, un sistema que surge de la tierra contra Dios, caracterizado por el sufrimiento, la muerte y la separación de Dios. La nueva Jerusalén es lo contrario de Babilonia. Desciende del cielo y representa el triunfo absoluto de la vida, el gozo y la comunión con Dios.

3. Al identificar a la nueva Jerusalén con una nueva creación, un nuevo paraíso y la ciudad de la tierra prometida, la visión sugiere que la descripción de esa ciudad es como una recapitulación de

71. Elena G. de White, Comentarios, *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 1000.
72. G. Vos, "New Jerusalem" [Nueva Jerusalén], *ISBE* (Chicago, 1915), 3: 1621-22.

la historia de la salvación,[73] concebida para asegurar a los redimidos de la victoria definitiva de Dios sobre el mal. Esta victoria es descrita tanto como el cumplimiento como la superación de la situación primigenia.

4. Todos los detalles del texto implican que este nuevo orden, en el que se unen los órdenes trascendente y terrenal, ocurrirán en un mundo transformado más que en el ámbito espiritual. Las tradiciones que identifican a la nueva Jerusalén de Apocalipsis 21 – 22 con la iglesia cristiana histórica en la tierra no cuentan con el apoyo de la exégesis de este pasaje.[74]

5. La transformación que hace de la nueva Jerusalén una nueva creación se produce en continuidad con las promesas proféticas de restauración de Jerusalén en el AT y en cumplimiento de las promesas hechas por Cristo a las siete iglesias cristianas (2: 1 – 3: 22). Sin embargo, la realidad de la santa ciudad —gozo eterno, dicha y perfección definitivas— sobrepasa las expectativas humanas. El resultado final de la creatividad de Dios es siempre inesperado, sorprendente y absolutamente nuevo.

6. Como símbolo de la gloriosa culminación, el cumplimiento final del plan de Dios para la salvación, la nueva Jerusalén —especialmente con la metáfora de la prometida y la esposa— representa la reconciliación de la humanidad con Dios, la realización de la alianza eterna. Por lo tanto, representa a la iglesia triunfante, el nuevo y definitivo Israel (1: 20). «A través de Cristo, tanto Israel como la iglesia son uno y se encuentran en una única nueva ciudad: la nueva Jerusalén».[75]

7. Esta visión contiene una vigorosa invitación de Dios a prepararnos para el mundo eterno. La esposa, sabedora de que el esposo viene —«Ciertamente vengo en breve» (22: 20)— «se ha preparado. Y a ella se le ha concedido que se vista de lino fino, limpio y resplandeciente» (19: 7-8).

---

73. E. Corsini, *L'Apocalypse maintenant* [El Apocalipsis ahora] (París: Seuil, 1984), 280.
74. Bovon, 71; *cf.* Martin-Achard, 204, n. 7.
75. H. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy* [El Israel de Dios en la profecía] (Berrien Springs, Míchigan, 1983), 145.

Dios espera que toda la historia de la iglesia y toda nuestra historia personal sean una preparación para ese acontecimiento gozoso del encuentro con Jesús. Por eso, el texto insiste: «El Espíritu y la esposa dicen: Ven. Y el que oye, diga: Ven. Y el que tiene sed, venga; y el que desea, que tome gratuitamente del agua de la vida» (22: 17, LBA). Esta es la invitación de gracia a una ciudad en la que todo es gracia.

II
Estudios generales

Santuario/juicio

Remanente/Espíritu de profecía

El papado moderno

Armagedón

El santuario celestial (Qumrán)

Títulos de Cristo

Capítulo IX

Santuario y juicio

Jan Paulsen

Sinopsis editorial. El juicio desde el trono de Dios y del Cordero en el santuario celestial es objeto de énfasis primordial en el libro de Apocalipsis. Algunos juicios tienen una finalidad rehabilitadora. El devenir profético de las iglesias, los sellos y las trompetas revela derramamientos selectivos de la ira divina para disciplinar a la iglesia y al mundo para llevarlos al arrepentimiento. Si no se produce la respuesta deseada, esas expresiones de juicio nos dan un conocimiento de lo que está por venir.

A medida que la presentación que hace el Apocalipsis de la lucha entre el bien y el mal se acerca a su culminación, se observan las varias facetas del juicio final en la profecía:

1. Una fase previa al advenimiento (Apoc. 11: 19; 14: 6-7; *cf.* Lev. 16; Dan. 7: 9-10, 13-14).
2. Una fase de separación en el segundo advenimiento, cuando los creyentes son separados de los seguidores del anticristo (Apoc. 22: 11-12; 20: 5-6).
3. Una fase de revisión milenaria (Apoc. 20: 4-6; *cf.* 1 Cor. 6: 2-3).
4. Una fase ejecutiva al final del milenio (Apoc. 20: 11-15; *cf.* Mat. 25: 31-46).

La salvación y el juicio son ministerios que se centran en la persona de Cristo. Su derecho a gobernar/juzgar y salvar se basa en su muerte expiatoria en la cruz. En consecuencia, el símbolo con el que es presentado de manera recurrente como juez en el Apocalipsis es el del Cordero, inmolado, pero entronizado ahora para juzgar hasta que se complete esa tarea y a gobernar para siempre.

La fidelidad a Cristo es materia y base del juicio. La lealtad a Cristo implica la observancia de los mandamientos de Dios (Apoc. 12: 17; 14: 12). La fe no tiene otra forma de expresarse que la obediencia.

Esquema del capítulo

I. Introducción

II. Terminología

III. Algunas observaciones sobre pasajes seleccionados

IV. La centralidad de Cristo

Introducción

Para acometer nuestro estudio de forma ordenada, definiremos en primer lugar ciertos términos bíblicos pertinentes a la presentación. En la segunda sección se han seleccionado siete pasajes para su análisis, ya que parecen subrayar el tema del juicio. Como resultado de estas observaciones preliminares, intentaremos aislar, en una sección final, los principales hilos conductores y énfasis del tema santuario/juicio presentado en el libro de Apocalipsis.

Terminología

Ναός *[naos] (templo)*

Tanto en la historia como en la lengua griegas, la palabra naos significaba la morada de un dios. Se refería a la estancia interior o al santuario del dios. Como tal, era más específica y limitada en significado que ἱερόν [*hieron*] (templo), que incluía los edificios y los atrios, y que τέμενος [*temenos*] (recinto sagrado), que designaba los terrenos delimitados del templo, o el recinto en el que se situaban la estancia santa y sus edificios anexos. (Esta última palabra no se usa en el NT).

Parecería que estas nítidas distinciones entre *naos* y *hieron* (o entre esos términos y ἅγιον/τὰ ἅγια [*hagion/ta hagia*], también usados en el NT para designar el templo/santuario) no son seguidas de forma coherente en el NT.[1] Sin embargo, en el libro de Apocalipsis, Juan

1. O. Michel, "Naos", *TDNT* 4 (Grand Rapids, 1967): 882-85.

no emplea ni hieron ni hagion/ta hagia. Naos es la palabra favorita de Juan para "templo"; la usa dieciséis veces, pero con diferentes matices. Por ejemplo:

El templo celestial. Varios pasajes presuponen o aluden a la realidad del templo (naos) celestial. El revelador ve a santos que sirven delante de Dios «noche y día en su santuario» (7: 15);[2] el santuario fue abierto ante él, y «en su santuario apareció el arca de su alianza» (11: 19); de él salieron ángeles (14: 15, 17; 15: 5-6), incluidos los ángeles con los cálices de la ira de Dios (15: 6; 16: 1, 7; *cf.* Sal. 11: 4).

La comunidad del pueblo de Dios. A veces se espiritualiza *naos* (templo) para designar a la comunidad de los creyentes. Por ejemplo, el cristiano victorioso se convertirá en una «columna del santuario de mi Dios y ya no saldrá nunca de él» (3: 12). Esta espiritualización es reminiscente de las imágenes de Ezequiel 44 y del Salmo 144, así como de varios comentarios de Pablo, quien veía en la comunidad de la fe el templo espiritual de Dios.[3]

El propio Señor. Dios y el Cordero son identificados como el templo de la tierra renovada (21: 22). Dios morará con los redimidos, garantizando así la presencia del templo de su persona entre la humanidad (21: 3).

Σκηνή *[skēnē] (tienda/tabernáculo)*

El significado más antiguo identificable de esta palabra parece haber sido "tienda", o morada en forma de tienda.[4] Sin embargo, el uso del NT (veinte veces) toma su significado de la Septuaginta, traducción griega de la Biblia hebrea realizada en los siglos III-II a.C. Skēnē es la palabra usada con regularidad en la Septuaginta para el vocablo hebreo מִשְׁכָּן [*miškān*], referido al tabernáculo. El tabernáculo simbolizaba la presencia permanente de Dios con su pueblo. También llama la atención que *skēnē* tiene las mismas consonantes que שְׁכִינָה [*šəkînāh*]. Puede que sea pura coincidencia, pero también puede ser que *skēnē* sea un calco griego de una raíz semítica.[5]

---

2. Se usa la NBE en todo este capítulo, a no ser que se especifique lo contrario.
3. 1 Cor. 3: 16-17; 2 Cor. 6: 16-18; Efe. 2: 20-22; *cf.* 1 Ped. 2: 5.
4. W. Michaelis, "Skēnē", *TDNT* 7 (Grand Rapids, 1967): 368ss.
5. G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* [Comentario sobre el Apocalipsis de San Juan el teólogo] (Nueva York, 1966), 264.

Skēnē se encuentra tres veces en Apocalipsis (13: 6; 15: 5 y 21: 3). En lo que a etimología se refiere, puede que *skēnē* y naos se solapen solo en parte. Sin embargo, no encontramos razón para sostener que, en el Apocalipsis, *skēnē* signifique algo distinto a *naos*. Ambas expresiones son utilizadas para referirse al templo de Dios en el cielo, y, en un sentido más simbólico, significan la presencia de Dios. El paralelo entre «el santuario de Dios» «en el cielo» (ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ [*ho naos tou theou ho en tō ouranō*]) y «el santuario de la tienda» «en el cielo» (ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς... ἐν τῷ οὐρανῷ [*ho naos tēs skēnēs... en tō ouranō*]) es inconfundible (*cf.* 11: 19; 15: 5).

Θρόνος *[thronos] (trono)*

En el mundo griego, *thronos* significaba, sencillamente, una silla alta con un escabel integrado para apoyar los pies. Su significado simbólico más elevado, que significa la sede del gobierno monárquico o de un gobernante absoluto, se deriva de Oriente. 'Sentado en su trono' significaba que el gobernante estaba preparado o a punto de ejercer su autoridad. En esa situación, el gobernante promulga o ejecuta decretos. Con ese significado precisamente encontramos este símbolo en la Biblia. Expresa el poder de Dios condicionado por su justicia, de ahí su gobierno de justicia (Isa. 16: 5; Sal. 122: 5; Prov. 20: 28).

Dios "sentado en su trono" o Dios "en su templo" son declaraciones que se solapan. Si no son sinónimas en significado, están muy estrechamente ligadas, sugiriendo la primera expresión que el Gobernante/Juez está a punto de actuar. Esto lo encontramos reiteradamente en las visiones veterotestamentarias de Dios, así preparado, listo para actuar o declarar.[6]

Aunque está ausente de la escatología del judaísmo helenístico, el retrato de Dios promulgando un decreto o ejecutando un juicio desde su trono celestial es prominente tanto en el judaísmo palestino (por ejemplo, en el Enoc etíope [1 Enoc], en el que el agente del juicio es el Hijo del hombre o Elegido)[7] y en el material bíblico.[8]

El Apocalipsis es el libro del NT en el que la palabra *thronos* se usa con mayor frecuencia. De un total de 55 casos, 43 se encuentran en el

6. Isa. 6: 1; 66: 1; Jer. 17: 12; Eze. 1: 26-28; Dan. 7: 9.
7. 1 Enoc 46: 4ss; *cf.* 1 Enoc 45: 3-4; 61: 8ss.; 62: 9, 13-16.
8. C. Rowland, *The Open Heaven* [El cielo abierto] (S.P.C.K., Londres, 1982), 165; O. Schmitz, "Thronos", *TDNT* 3 (Grand Rapids, 1967): 163-64.

Apocalipsis. No se añade ninguna dimensión nueva a su significado básico de ser el centro de la actividad, el gobierno y el juicio de Dios. El único elemento posiblemente nuevo que aparece, pero que puede no ser más que una ampliación del concepto veterotestamentario, es que el Hijo del hombre se sienta con Dios el Padre en el trono celestial y participa de las mismas actividades de gobierno y de juicio.[9]

Dios "sentado en su trono" es una expresión abarcante para la soberanía, el gobierno y el juicio de Dios. El énfasis se pone en la *actuación* de Dios, porque desempeña sus funciones de Gobernante/Juez desde su lugar en el templo.

Con el simbolismo opuesto del "trono de Dios" y del "trono de Satanás" (2: 13; *cf.* 13: 2; 16: 10), el Apocalipsis presenta el conflicto en curso entre Cristo y el anticristo. También en lo que respecta a Satanás, *thronos* significa poder, gobierno y autoridad (13: 2). Sin embargo, el "trono del Cordero" es el que, en último término, sale victorioso.

Κρίνω, κρίμα, κρίσις *[krinō, krima, krisis] (juzgar/juicio)*

Las palabras más usadas en el NT para transmitir la idea de Dios juzgando son el verbo *krinō* y los sustantivos relacionados *krisis* y *krima*. Pueden encontrarse varios derivados de ellos, todos relacionados con el acto de juzgar y con el juicio. En el Apocalipsis, *krima* aparece tres veces,[10] *krisis* cuatro veces[11] y *krinō* ocho veces.[12]

El uso que el NT hace de *krinō* se remonta inmediatamente a la Septuaginta, en la que se usa como equivalente del hebreo שָׁפַט [*šāpaṭ*] (juzgar). Esa palabra y מִשְׁפָּט [*mišpāṭ*] (juicio) son las expresiones veterotestamentarias más comunes para los actos de conducir un procedimiento judicial y de sentenciar, así como para el propio veredicto. El significado básico de *krinō* en el griego clásico era el de "tamizar, partir, seleccionar". No parece que se introdujera en la Biblia como término legal. Sin embargo, su significado básico se prestaría con facilidad al amplio sentido legal que el término tiene en la Biblia.[13]

---

9. Apoc. 3: 21; 7: 17; 22: 1-3; *cf.* Mat. 25: 31-32; 22: 41-45.
10. Apoc. 17: 1; 18: 20; 20: 4.
11. Apoc. 14: 7; 16: 7; 18: 10; 19: 2.
12. Apoc. 6: 10; 11: 18; 16: 5; 18: 8; 19: 2, 11; 20: 12-13.
13. F. Büchsel, "*Krinō*", *TDNT* 3 (Grand Rapids, 1967): 922-23; Colin Brown, "Krima", *DNTT* 2 (Grand Rapids, 1979): 362-63.

Krisis, «como otras palabras formadas a partir de raíces verbales con el sufijo *sis*, denota la acción expresada por la raíz verbal».[14] Significa la sentencia de un juez, así como el proceso que lleva a la sentencia. El término también se usa en Apocalipsis 16: 7; 18: 10 y 19: 2 para expresar la ejecución de la sentencia. En 14: 7 puede referirse a todo el procedimiento judicial, o únicamente al acto de dictar sentencia, o posiblemente a ambos.

Krima se usa en 17: 1 y 18: 20 para expresar condena. *Krisis* y *krima* parecen solaparse considerablemente. Desde luego, basándose en los pocos casos en que aparecen en el Apocalipsis, no es posible distinguir nítidamente entre los dos sentidos diferentes con que pueden usarse en el griego clásico (*krima* significando, por ejemplo, "sentencia", y *krisis* significando el proceso que lleva a la sentencia). Aquí será preciso que el contexto sea nuestro guía.

En el AT, las ideas de gobierno y de juicio se mantienen estrechamente unidas en *šāpaṭ*. En el Apocalipsis encontramos al Gobernante/Juez en su trono, desde el cual inicia y supervisa el proceso judicial, emite el veredicto y ejecuta su ira.

Βίβλος, βιβλίον *[biblos, biblion] (libro/rollo)*

En su origen, *biblos* significó la planta de papiro sobre cuya superficie, una vez preparada, se escribía. A partir de ese significado inicial adquirió un sentido más amplio, y llegó a incluir cualquier material usado para escribir en su superficie (pergamino, cuero, tablilla) o lo que se había escrito en el mismo.[15] Después pasó con facilidad a significar un libro, un pergamino, un rollo o, simplemente, un escrito.

Las dos palabras, *biblos* y *biblion*, parecen haberse usado de forma intercambiable, y no es posible establecer ninguna distinción real en significado entre ellas. El autor del Apocalipsis prefiere *biblion*, que usa 23 veces, a *biblos*, 5 veces.

En el Apocalipsis 'libro' adquiere un significado especial que, aunque es objeto de alusión en otras partes de la Biblia[16] y en las tradi-

14. Büchsel, 941.
15. Brown, "Biblos", *DNTT* 1: 243; G. Schrenk, "Biblos", *TDNT* 1 (Grand Rapids, 1967): 615.
16. Dan. 7: 10; 12: 1; Éxo. 32: 32; Isa. 65: 6.

ciones apocalípticas judaicas,[17] aflora con especial prominencia en los marcos de juicio del escrito de Juan:

1. El libro sellado con siete sellos en la mano del Soberano sentado en el trono (5: 1).
2. El libro de la vida, en el cual se inscriben los nombres de los vencedores.[18]
3. Los libros de juicio, diferenciados del libro de la vida,[19] los cuales ¡juzgarán a todos «por sus obras»![20]

Algunas observaciones sobre pasajes seleccionados

Apocalipsis 11: 1, 2

En un mensaje situado entre las trompetas sexta y séptima, Juan el revelador consigna una orden que recibe en visión. Se le pone en las manos una vara de medir y se le ordena que mida el templo (*naos*), el altar y a los adoradores, pero no el atrio exterior del templo. Las preguntas obvias son: ¿Quiénes o qué son "el templo", "el altar" y "los adoradores" y qué significa "medir"? ¿Por qué no "el atrio exterior"?

Las sugerencias presentadas por los que ven aquí una escena histórica retrospectiva de la Jerusalén anterior del año 70 d.C., o a un fragmento de un panfleto zelote de origen también anterior al año 70 d.C.[21] pueden descartarse inmediatamente. Mucho antes de que se escribiera el Apocalipsis, los primeros creyentes habían aceptado el veredicto de Jesús en cuanto a la destrucción del templo de Jerusalén (Mar. 13: 2; *cf.* Hech. 6: 14). Que el autor hubiese incluido una esperanza de conservación del templo de Jerusalén, que, en el momento en que escribió había sido destruido, es una sugerencia difícilmente creíble.

Las visiones, las imágenes y los símbolos entre los que se halla el actual pasaje tienen que ver con el destino de la comunidad de

17. 1 Enoc [etíope] 81: 4; 89: 61-64.
18. Apoc. 3: 5; 13: 8; 17: 8; 20: 12; 21: 27.
19. Apoc. 20: 12; *cf.* Dan. 7: 10; Isa. 65: 6.
20. Apoc. 22: 12; 2: 23; *cf.* 1 Ped. 1: 17; 2 Cor. 5: 10; Rom. 2: 6.
21. W. Bousset, R. H. Charles, J. Wellhausen, citados en J. M. Count, *Myth and History in the Book of Revelation* [Mito e historia en el libro de Apocalipsis], 86-87.

la fe —el pueblo de Dios— según la historia se aproxima a su culminación. El objeto de inquietud son los creyentes, quienes se ven atrapados en la lucha cada vez más intensa entre Cristo y el anticristo. El objetivo es dar fortaleza al pueblo de Dios a la vez que se le proporciona seguridad.

El símbolo de "medir" es reminiscente de las mediciones consignadas en Ezequiel 40-42 y en Zacarías 2: 2. En esos pasajes, la acción de medir expresaba la promesa de restauración después del exilio. Sugeriríamos que, como, de hecho, interpreta la mayoría de los comentaristas, se entienda que la "medición" de 11: 1 significa la preservación o la salvaguardia de la seguridad en el futuro. Como tal, es una señal de inmunidad ante la destrucción definitiva;[22] una «señal de posesión divina».[23]

En varias ocasiones a Juan se le muestra el templo celestial en visión. Como objeto de una visión apocalíptica, su "presencia física" viene presupuesta. Por sí misma, no obstante, no hay nada que sugiera que una imagen de una visión, descrita como objeto, no pueda ser un símbolo y, por lo tanto, una persona podría interesarse legítimamente por el significado del símbolo en vez de espaciarse en el objeto físico.

El Apocalipsis está repleto de objetos con significado simbólico; por ejemplo, caballos que salen del cielo (6: 2-8), un monte precipitado al mar (8: 8), una estrella que recibe una llave con la cual se abre el pozo de un abismo (9: 1-2), el acto de comer un libro con la consciencia de su paladar y de los efectos que tiene en el aparato digestivo (10: 10), etcétera. Cada capítulo enfrenta al lector con imágenes que se reconocen como símbolos, que llevan a interesarse por su significado ulterior.

La mayoría de los comentaristas sugiere que es preciso entender 'templo' como una referencia al pueblo de Dios. Por lo tanto, nos enfrentamos a una espiritualización de naos.[24] En un documento repleto

22. Martin Kiddle, *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan] (Londres, 1940), 188.
23. Rowland, 429.
24. Joachim Jeremias, *New Testament Theology* [Teología del Nuevo Testamento] 1 (Nueva York, 1971): 208; H. Barclay Swete, *The Apocalypse of John* [El Apocalipsis de Juan] (Nueva York, 1906), 132; Rowland, 429; R. H. Charles, *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan], ICC, 1

de imágenes que tienen significados distintos de lo que transmiten de forma inmediata, la sugerencia de que *naos* deba verse de forma similar no es absurda por sí misma.

Sin embargo, tal espiritualización de *naos* para que signifique el pueblo de Dios se ve ligeramente trastocada por la triple expresión: templo, altar y adoradores. Si todo lo que el pasaje intenta decir gira en torno a la medición del pueblo de Dios, habría bastado o con "templo" o con "adoradores". No podemos sustraernos de pensar que el pasaje intenta decir algo más.

La expresión que se contrapone con la fórmula "templo, altar y adoradores" es «el patio exterior que está fuera del santuario». Cada una de estas dos expresiones contribuye a llenar la otra de significado. Hay que medir una zona; la otra no.

En vez de mantener que la "medición" haga referencia a la conservación o la salvaguardia de un espacio o de estructuras físicas, sugerimos que:

1. Se llama la atención con ello a dos grupos de personas, significados por las dos expresiones yuxtapuestas anteriores: siendo uno el de los creyentes, reivindicados por Dios como suyos; y estando constituido el otro por las personas «que han entrado en componendas con el mundo: los nicolaítas, los balaamitas, los seguidores de Jezabel, las personas de Éfeso carentes de amor, las de Sardis desprovistas de vida y las tibias de Laodicea».[25]

   El primer grupo es objeto de "medición", es decir, sus integrantes son objeto de preservación o reciben la garantía de que están seguros con Dios cuando el mundo se precipita en la temible culminación definitiva del conflicto entre el bien y el mal. La idea es paralela del sellamiento del capítulo 7.

   El segundo grupo es ajeno a la promesa y la garantía dadas a los que son reivindicados por Dios. Con independencia de si entendemos que ἔκβαλε ἔξωθεν [*ekbale exōthen*] significa "expulsa", "desecha" o "no tengas nada que ver con el atrio exterior", queda el significado de ser excluido de la preservación por parte de Dios.

(Edimburgo, 1920): 276; G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis] (Grand Rapids, 1978), 181.

25. Caird, 132.

2. Aunque lo anterior pueda ser un significado posible del presente pasaje, el uso de la iconografía del templo lleva de inmediato al lector al tema central de todo el Apocalipsis: concretamente, a la persona y al ministerio en curso de Jesucristo, el sacerdote/mediador/juez/gobernante ascendido que, desde su posición en el templo/trono media los beneficios de su sacrificio y juzga a todos (*cf.* Heb. 8: 1-2). Su idoneidad para desempeñar estas funciones se relaciona directamente con la circunstancia de que es «el Cordero que fue inmolado» (RV95) (caps. 4 – 5).

   Allí, en medio del trono, hay Alguien a quien se reconoce como el Cordero cuya muerte sobre el altar le da derecho a su cargo actual. Es adecuado que 11: 1 designe específicamente el altar sin el cual no sería posible el acto de Dios de sellar, preservar y proteger a sus hijos para el futuro.

   Por lo tanto, sugerimos que 11: 1-2 tiene dos centros de interés: (a) el Cordero que media, juzga y reivindica; y (b) el pueblo al que se declara digno, es decir, el reivindicado por Dios como suyo, y al cual se da esta garantía.

Apocalipsis 14: 6, 7

Se presenta un llamamiento a adorar al Creador porque «la hora de su juicio ha llegado» (RV95). Este llamamiento es descrito como un «evangelio eterno» (RV95). Algunos comentaristas cuestionan, para empezar, que esto forme parte del evangelio y denuncian que no contiene esperanza cristiana alguna y que únicamente constituye un llamamiento al teísmo, «expresado con el lenguaje de la teología natural».[26] Sin embargo, no cabe duda de que es evangelio, porque «el anuncio del juicio es una buena noticia para los santos [... y] un llamamiento al mundo para que tema a Dios y se arrepienta».[27]

Su mensaje es que ha llegado el momento histórico en el que Dios iniciará un proceso de juicio (*krisis*, "tamizado"), como algo separado del cotidiano ir y venir de la vida. El Cordero está sentado en su trono, listo para actuar en juicio. Aquí, como en todo el libro de Apocalipsis, las olas de la escatología arrastran al lector hacia las escenas

26. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis], NICNT 17 (Grand Rapids, 1977): 273.
27. Isbon T. Beckwith, *The Apocalypse of John* [El Apocalipsis de Juan] (Nueva York, 1922), 656; *cf.* Beasley-Murray, 225.

finales de la historia de la tierra. «Una figura humana» (vers. 14) y un mensajero del templo celestial, pertrechados para la cosecha, indican que el tiempo de la siega ha llegado (vers. 14-20).

En este marco, el presente texto pertenece a la escena del tiempo del fin. El contexto demanda que «la hora de su juicio» presentada en este pasaje (14: 6-7) se entienda como algo muy diferente tanto del evento de la cruz (con su juicio dirigido contra el príncipe de este mundo, 12: 7-12; Juan 12: 31) como de la fase final del juicio del mundo por parte de Dios, que expresa la ejecución de la sentencia (20: 11-15).

Entre estos dos aspectos del juicio, el Apocalipsis también presenta o alude a otras dos expresiones diferentes del juicio divino. Ambas son de naturaleza preliminar, por cuanto preceden al segundo advenimiento. Además, ambas están encapsuladas en un llamamiento al arrepentimiento. De ahí que tengan lugar mientras el día de la salvación sigue al alcance de los hombres.[28]

Una es preliminar porque es anticipatoria[29] o preparatoria,[30] y consiste en derramamientos selectivos de la ira de Dios para apelar a la iglesia y al mundo, para formarlos y disciplinarlos con el fin de llevarlos al arrepentimiento. Este tipo de mensaje de juicio se expresa en pasajes como los de las siete iglesias, los siete sellos y las siete trompetas. Si la respuesta deseada tarda en producirse, esas expresiones preparatorias de juicio son prolépticas de lo que está por venir.

La otra expresión de juicio, también anterior al segundo advenimiento, es el proceso judicial del cielo consistente en tamizar y reivindicar, y en el cual se toma nota de la elección del hombre. La pregunta clave es: ¿A quién sellará Dios como suyos, y en qué basará su derecho a hacerlo? Eso se habrá resuelto *judicialmente* antes de que Jesucristo regrese.[31] El contexto del capítulo no se explaya en el

28. F. D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7 (Buenos Aires, 1996): 842.
29. George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* [Teología del Nuevo Testamento] (Grand Rapids, 1974), 626.
30. Donald Guthrie, *New Testament Theology* [Teología del Nuevo Testamento] (Downers Grove, Illinois, 1973), 867.
31. En *The Open Heaven* [El cielo abierto] (S.P.C.K., 1982), reciente estudio de las apocalípticas judía y cristiana primitiva, obra del Dr. Christopher Roland, de la Universidad de Cambridge, este establece comparaciones entre la escatología de Daniel y el Apocalipsis. Después de afirmar que Daniel «no

asunto de la cronología exacta del juicio introducido en el versículo 7, pero está claro que antecede a la segunda venida y que forma parte de los acontecimientos que llevan a la misma.Como adventistas del séptimo día, tradicionalmente hemos entendido que Apocalipsis 14: 6, 7 se refiere al mismo juicio descrito en Daniel 7, con su enlace cronométrico de Daniel 8: 14. En la profecía de Daniel, se proyectó que esa escena de juicio comenzase en 1844. Aunque Apocalipsis 14: 7 carece de los detalles de Daniel 7 y 8, el texto acoge con facilidad la interpretación a la que llegamos partiendo de Daniel y tiene cabida para la misma.

Apocalipsis 15: 5

Este texto pone ante nosotros las palabras *naos* (templo) y *skēnē* (tienda/tabernáculo). Tal como se ha observado anteriormente, ambos términos abarcan el mismo significado. Por lo tanto, resulta aceptable la sugerencia de que el sintagma final se interprete como «el *naos* que es la *skēnē* ».[32]

El pasaje está precedido por un himno doxológico, el Cántico de Moisés y del Cordero, que exalta la justicia de los juicios de Dios (δικαιώματά [*dikaiōmata*], «sentencias divinas de condena», lo que implica una investigación previa) contra el anticristo y los enemigos del pueblo de Dios.[33]

---

dice nada sobre el juicio final», pasa a añadir una nota a esa observación, a pie de página, que contiene este comentario, realmente notable: «Los pasajes como Daniel 7: 9s., tuvieron mucho que ver en ideas escatológicas posteriores, por no hablar del cuadro del juicio final en Apocalipsis 20: 12s. Sin embargo, en su forma actual, debe dudarse de que el tribunal celestial de Daniel 7 deba entenderse como un acontecimiento que tenga lugar al final de la historia, *sino que se trata, más bien, de una sentencia aprobada en el cielo, cuyas consecuencias acabarán siendo sentidas por la humanidad*» (págs. 12, 450 [la cursiva es nuestra]).

32. M. Veloso, "The Doctrine of the Sanctuary and the Atonement as Reflected in the Book of Revelation" [La doctrina del santuario y la expiación según se reflejan en el libro de Apocalipsis], ed. Arnold V. Wallenkampf y W. Richard Lesher (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1981), 400.

33. Vers. 3, 4; véase W. F. Arndt y F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* [Diccionario griego-inglés del Nuevo Testamento] (Chicago, 1957); *cf.* Apoc. 16: 5-7; 19: 2; en correspondencia al piadoso clamor de los hijos de Dios, Apoc. 6: 10; *cf.* Dan. 8: 12-14.

El autor describe el templo celestial como la "*skēnē* del testimonio". Acude a la mente de inmediato el tabernáculo del AT, en el que se encontraba el arca, con las dos tablas de los Diez Mandamientos (Éxo. 25: 16; Deut. 10: 4-5). La estructura se denominaba «tabernáculo del testimonio».[34]

Una vez, con anterioridad, cuando Juan vio abierto el templo celestial, el arca captó su atención. «Esta vez no es el arca, sino el Testimonio que contiene, lo que ocupa su atención. El tiempo de la misericordia se ha terminado, y la ley de Dios debe seguir ahora su curso».[35]

Los ángeles que salen del templo están ataviados de una forma que indica la naturaleza oficial y sagrada de su misión (vers. 6). Se los ha enviado a ejecutar los juicios de la ira de Dios contra Babilonia y sus caminos de pecado y rebelión. Han sido enviados por Dios y uno exclama cuando la misión se ha llevado a cabo: «Tú, el que eras y eres, el santo, tienes razón en dar esta sentencia» (16: 5).

Los siete ángeles salen del *naos*/de la *skēnē* precisamente porque ahí se sienta Dios en su trono para desempeñar sus funciones como juez. «Está presente en su santuario en funcionamiento hasta que se logre su propósito en el juicio».[36]

Apocalipsis 18: 20

Los capítulos 17 y 18 tratan sobre el juicio de Dios contra Babilonia —tanto la sentencia como la ejecución de la misma, siendo esta el punto de atención del capítulo 18—. El versículo 10 anuncia a Babilonia que el veredicto divino al fin la ha alcanzado. «¡Que haya bastado una hora para que llegue tu castigo [*krisis* = ejecución de la sentencia]!».

El centro de atención ha pasado del «¡Ay, ay [...] de Babilonia [...]!» (vers. 10) al «Alégrate sobre ella, cielo» (RV95) (¡y también el pueblo de Dios!), cuando se afirma la justicia de la sentencia (*krima*) contra Babilonia. Sin embargo, el detalle adicional que se presenta aquí al pueblo de Dios es que ¡es libre! El veredicto pone, literalmente, que "Dios ha juzgado tu sentencia" sobre Babilonia; ella es la culpable y la sentencia de Dios contra ella es un juicio *a favor* de su

34. Éxo. 38: 21, LBA; Núm. 9: 15; 10: 11; *cf.* Hech. 7: 44.
35. Caird, 200.
36. Beckwith, 679.

pueblo. La NBE lo expresa así: «Porque, condenándola a ella, Dios les ha hecho justicia».

Una dificultad que presenta el texto estriba en cómo entender la expresión griega ἐξ αὐτῆς [*ex autēs*]. La frase pone: "Dios ha pronunciado [juzgado] la sentencia de ustedes [*ex autēs*]". 'La sentencia de ustedes' tiene que significar o bien la sentencia que ustedes han pronunciado, o la que ha sido pronunciada por ella contra ustedes. Apelando a dos leyes del AT —la ley del derramamiento de sangre (Gén. 9: 5, 6) y la ley del testimonio malicioso (Deut. 9: 16-19)—, G. B. Caird defiende que el texto debería traducirse: «Dios le ha impuesto la sentencia que ella pronunció contra vosotros».[37]

El versículo 20 se presenta como una culminación apropiada para una escena de juicio más amplia. Los versículos 9-19 presentan el penoso estado de Babilonia cuando cosecha sus desgracias. El versículo 20 expresa el júbilo y la alegría del pueblo de Dios, quizá no solo porque Babilonia ha recibido su justo merecido, sino porque ahora está libre y a salvo, vindicado por su Dios. Son notables las similitudes en iconografía entre Apocalipsis 18 y Ezequiel 27, así como entre la escena de juicio de 18: 20 y Daniel 7: 22, donde destaca la declaración de que «se hizo justicia a los santos del Altísimo» (NC).

Apocalipsis 20: 4

Juan vio tronos; en ellos se sentaron aquellos a quienes fue «dado el poder de juzgar» (NC). No hay identificación inmediata alguna de estas personas, ni es claro el texto en cuanto a qué significa concretamente que les sea «dado el poder de juzgar». En este caso, la palabra para "juicio" es *krima.*

La escena mostrada de forma tan fugaz al lector es claramente reminiscente del cuadro presentado en Daniel 7: 9-10 con una colocación de tronos para iniciar una escena de juicio. Además, en la escena de juicio de Daniel se dice que se hizo justicia a los santos (vers. 22). Sin embargo, parece que esa declaración particular de Daniel se entiende mejor en el sentido de que el proceso judicial dé y entregue un veredicto a favor del pueblo de Dios. ¿Es eso lo que también se dice en el pasaje que tenemos delante? Creemos que no.

37. Caird, 230; Beasley-Murray, 268.

1. Sugeriríamos que el sintagma (que dice, literalmente, "juicio fue dado a ellos") se entienda de forma que signifique que esas personas son investidas de autoridad judicial, es decir, a aquellos que se sientan en los tronos se da el derecho de pronunciar o afirmar una sentencia. Como se ha indicado anteriormente en nuestro estudio terminológico, la imagen de "sentarse en un trono o en tronos" debiera entenderse de manera dinámica, de forma que signifique una implicación activa en el juicio/gobierno.

2. Las personas a quienes se encomienda este juicio son descritas inmediatamente después (vers. 4b-6). Son los que han sido leales a su Señor y no pudieron ser seducidos para seguir a la "bestia". De hecho, prefirieron dar su vida a identificarse con esa apostasía. Participan de la primera resurrección en el segundo advenimiento, por lo que se dice que son bienaventurados (vers. 6), y reinan con Cristo durante mil años.

   Las imágenes de "reinar", "sentarse en tronos" y "tener autoridad judicial" describen las actividades realizadas durante los mil años por los redimidos de Dios. Este juicio milenario correspondería entonces al juicio al que Pablo hace referencia en 1 Corintios 6: 2-3 (*cf.* Mat. 19: 28; Apoc. 3: 21; Sal. 149: 5-9).

3. El asunto judicial del que se ocupa esta sesión no es el de decidir quién ha sido leal al Señor y quién no. Esa decisión ya se ha tomado. La muerte es el abismo que separa a los desleales de aquellos que son del Señor, el fruto de la primera resurrección, cuyos integrantes están entonces con él en el reinado milenario. Los seguidores de la apostasía no vuelven a la vida hasta después de los mil años. Por lo tanto, la decisión judicial de quién es quién ya se ha tomado cuando se inicia el pasaje que tenemos delante.

Así, parece que contemplamos aquí una escena en la que los santos colaborarán con el cielo en la confirmación o la afirmación de la sentencia a la que ha llegado y que ya se ha ejecutado en parte. Tal participación permitirá a la comunidad de los salvos unirse en el cántico de Moisés y del Cordero: «Justos y acertados [son] tus caminos, Rey de las naciones [...] porque se han revelado tus decisiones» (15: 3-4, PER).

Antes de la destrucción de todas las fuerzas del mal y de sus seguidores, que tiene lugar después del milenio, el presente pasaje describe el acto final de Dios de desacreditar la rebelión *ante su propio* pueblo

y garantizar así la eternidad. Esta, entonces, tiene que ser la respuesta a la pregunta: ¿Por qué otro juicio cuando ya se ha establecido quién es quién?

Incluso una lectura casual en su contexto del pasaje que tenemos delante indica que Juan creía en un milenio literal. Además, es evidente que no consideraba que este período fuera una fase escatológica avanzada en el proceso en curso de la historia. Quienes entienden que el milenio significa que habrá mil años en que los santos gobernarán con Cristo sobre la tierra, con Jerusalén como sede, introducen elementos que ni el texto que tenemos ante nosotros ni su contexto proporcionan (19: 11 – 20: 15).[38]

Apocalipsis 20: 11-15

En este pasaje se muestra a Juan la escena del juicio final. Su contemplación de un gran trono blanco con su Juez examinador/ejecutor abre la visión. Ante la grandeza de Aquel que se sienta en el trono, huye el mundo presente (la tierra y el cielo). Ello ha de ser sustituido con presteza por un nuevo acto de creación (21: 1, 5).

Esta visión del juicio plantea algunas preguntas:

1. ¿Quién es el Juez? No se dice que sea ni el Padre ni el Hijo. La Biblia presenta a ambos como jueces celestiales de los hombres (Apoc. 5: 1, 7, 13; Dan. 7: 9; Rom. 14: 20; 2 Cor. 5: 10). Juan dice que el agua de vida fluye del trono de Dios y del Cordero (22: 1), «transmitiendo con ello la noción de un único trono, un único gobierno y una única fuente de vida [...]. El Cordero sigue siendo el mediador del juicio y la redención, pero es inseparable de Dios, quien realiza su labor de juicio y de redención a través de él».[39] Resulta perfectamente adecuado, al menos para los fines de la argumentación aquí presentada, decir que ambos juzgan al hombre.
2. ¿Se trata de un juicio universal o únicamente de los impíos? Bien puede ser que esa pregunta se salga del ámbito de la visión. Puede defenderse cualquiera de los dos puntos de vista, como, de hecho,

38. H. B. Swete, *Commentary on Revelation* [Comentario sobre el Apocalipsis], 264-65; Mounce, 356-59; E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan] ([*NTD* 2], Gotinga, 1971), 104-5; R. H. Charles, *Eschatology* [Escatología], 349; íd., *Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan] 2: 150-51; Beasley-Murray, 287ss.
39. Beasley-Murray, 25.

hacen los comentaristas. La posición depende un tanto de si el expositor ve los segmentos de la visión dispuestos en orden secuencial en el contexto global que tenemos delante (es decir, los capítulos 19-22) o de si ve (como en otras partes del libro) la presentación de los segmentos a modo de olas, que regresan con gran parte de lo que ya se ha afirmado o dado a entender.[40]

Parece razonable decir que Juan tiene presentes, fundamentalmente, a los malvados; son objeto de la escena de juicio de los versículos 4-6; son los que participan de la segunda resurrección. Se entendería que los versículos 11-15 son una visión insertada para explicar la *base* del veredicto contra ellos.

3. Entonces, ¿es la base del juicio en los casos de los salvos diferente de la de los casos de los condenados? Afirmar que sí, basándonos en estos pasajes, sería sacar de quicio esta visión. Lo que Juan intenta transmitir no es simplemente que el "libro" (de la vida) sea el listado de los salvos únicamente y que los "libros" (relaciones de actos) sean el listado de los perdidos únicamente, siendo aquellos salvos por gracia y resultando juzgados estos por la relación de sus acciones malvadas.

Hay un sentido muy real en el que *toda* la humanidad es juzgada según sus "obras".[41] Y no hay tensión alguna entre esto y el concepto de ser salvos por la fe. La fe no tiene otra forma de expresarse que mediante "obras".

Que Dios mantiene tales "libros" o relaciones de "obras" con vistas al juicio ya formaba parte de la interpretación del AT y de la apocalíptica judía.[42] De forma similar, se afirma la existencia de un libro de la vida, o relación de los destinados a vivir.[43] Sin duda, aquí Juan se propone enseñar que (1) no se llega al veredicto del tribunal celestial arbitrariamente, sino que tal veredicto se basa en datos; y que (2) el acceso a esos datos no es algo privativo de la divinidad. Podemos suponer de manera razonable que la autoridad otorgada a los santos

40. «Es un rasgo común de la narración bíblica formular un tema y después reformularlo con mayor detalle como si se contase un acontecimiento subsiguiente» (Sweet, *Revelation*, 297).
41. *Cf.* Sal. 62: 12; Jer. 17: 10; Rom. 2: 6; 2 Cor. 5: 10; 1 Ped. 1: 17.
42. Dan. 7: 10; 1 Enoc [etíope] 47: 3; 90: 20; 103: 2; 2 Baruc [siríaco] 24: 1; Jubileos 30: 22.
43. Éxo. 32: 32-33; Dan. 12: 1; Mal. 3: 16-17; Fil. 4: 3.

durante el milenio (vers. 4ss.) conlleva el acceso a esos mismos datos y que tal acceso forma parte del acto de Dios de manifestarse.

Parece innecesario e incompleto considerar que los "libros de obras" sean meramente un acta de la conducta negativa. ¿Por qué no considerar que contengan un trasunto del carácter de cada ser humano?[44] El carácter es la suma de nuestra experiencia. Si esa experiencia está sostenida por la unión con el Señor, los nombres también se consignan en el "libro de la vida". He ahí la diferencia entre los salvos y los perdidos.

Esta parece ser la inquietud principal de la visión de los versículos 11-15.

Apocalipsis 21: 3

Vuelve a oírse una voz procedente del trono celestial. Proclama: «El tabernáculo [*skēnē*] de Dios está ahora con los hombres» (RV95).

Este capítulo, en conjunto, presenta ante el lector varias ideas e imágenes, muchas de las cuales han sido objeto de atención en otros pasajes de la apocalíptica bíblica;[45] algunas también aparecen reflejadas en la apocalíptica judía.[46]

Lo que se presenta de forma inmediata ante nosotros es la comunión estrecha y libre entre Dios y su pueblo que caracteriza a la nueva creación. Ahora el ciclo se ha completado; el hombre fue creado en un primer momento para tal comunión. El tema veterotestamentario «Seré su Dios y ustedes serán mi pueblo», de aparición tan frecuente y simbolizado por el tabernáculo y la *šɔkînāh*, recibe su cumplimiento definitivo. Su *skēnē* (tienda/tabernáculo) está entre su pueblo, lo que se interpreta a renglón seguido que significa que «Dios en persona estará con ellos».

Esto es también lo que se afirma más tarde en el mismo capítulo, cuando se identifica al naos (templo) de la tierra nueva con «el Señor Dios, soberano de todo, y el Cordero» (vers. 22). La característica esencial

44. Comentarios de Elena G. de White, *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 998.
45. Isa. 25: 6-9; 35: 10; 65: 17; Eze. 37: 26-27; *cf.* Lev. 26: 11-12; Zac. 8: 8; 2 Ped. 3: 10-13.
46. 1 Enoc [etíope] 45: 4ss.; 72: 1; 2 Baruc [siríaco] 32: 2-6; 2 Esdras 7: 75.

de la eternidad es la presencia inmediata de Dios y la comunión con él. Lo que hace tanto tiempo que se prometió se realiza por fin.

Cuando el Mediador/Juez pone fin a su doble ministerio de salvar y juzgar, los tronos y el templo que expresaban estas actividades ya no cumplen su propósito anterior. La rebelión se ha acabado y no hay nada más que separe a Dios y su creación.

La centralidad de Cristo

El Apocalipsis genera esperanza. Con el estilo típico de la apocalíptica, Juan presenta un grandioso panorama del tiempo y de la historia en el que se señala de forma distintiva una creciente polarización entre las fuerzas del bien y del mal. La presenta como el flujo de la historia. En cada extremo, por así decirlo, como jefes de cada frente, están Cristo y el anticristo, como representante de Satanás. Entre ambos están las experiencias del dolor y la esperanza del pueblo de Dios. En este contexto, Juan presenta a Cristo como el vengador de su pueblo, que ha sufrido por su causa. Se da la seguridad de la victoria de Cristo y sus elegidos. De ahí que los mensajes de este *apocalipsis* generen esperanza y valor en el pueblo de Dios.

Cristo presidirá el juicio final. El veredicto contra el anticristo y quienes están con él es un resultado más que evidente; los elegidos de Cristo, así como lo que Dios se propuso conseguir, quedarán vindicados.

En buena medida, Juan presenta estos mensajes de confrontación y vindicación por medio de una variedad de imágenes. Hay que recordar que las imágenes que Juan usa le llegan condicionadas, con referencia a tradiciones apocalípticas pasadas, así como con cierta flexibilidad y cierta capacidad de variación en el uso. Por supuesto, el uso de imágenes y de símbolos como vehículos expresivos no es exclusivo del Apocalipsis de Juan. Sin embargo, en el Apocalipsis los usa no solo de forma más generalizada que otros autores bíblicos, sino que también, con la excepción de las secciones apocalípticas de otras partes de la Biblia, de una forma un tanto diferente.

Otros autores bíblicos «visten su historia con imágenes, pero están limitados por la realidad histórica en la que las encajan [...]. Sin embargo, el Apocalipsis escribe de un cielo y de cosas venideras, es decir, de un dominio que no tiene más forma que la de las imágenes que le

da».[47] (Diferimos de Farrer con respecto a su comentario de que lo venidero carezca de forma; las estructuras, el espacio, los límites y los elementos físicos no se han evaporado en su totalidad en el cielo o en las cosas venideras, pero bien puede ser que nuestra *apreciación* de la "forma" que tenga esté limitada a la que puedan proyectar las imágenes, por condicionadas y susceptibles de multiplicidad que sean).

El doble foco del Apocalipsis. El Apocalipsis gira en torno a un doble foco: (1) la persona y el ministerio de Cristo, y (2) la experiencia y el destino de los elegidos. Sin embargo, en el pensamiento del libro ambos polos están enlazados entre sí y no pueden examinarse como asuntos separados. La pregunta: «¿Qué ocurre en el pueblo de Dios?» es, al menos en parte, idéntica a las preguntas: «¿Qué hace Cristo?» y «¿Cómo le va?». Al abordarlas se resuelven también otros asuntos. Por ejemplo: «¿Qué ocurre con las fuerzas de la rebelión y cuál es la base para enfrentarse a ellas?». «¿Qué decir de la sustitución del antiguo orden por uno nuevo y de la base que garantizará el nuevo?». «¿De verdad llegará el día en que estarán sujetos a Cristo todo poder y toda autoridad en el universo de forma manifiesta?».

La fidelidad a Cristo. La centralidad de Cristo destaca en la primera visión de Juan, en la que vio al Hijo del hombre de pie entre las siete lámparas, es decir, en medio de la iglesia en el transcurso de la historia, presentándose como Aquel que tiene las llaves de la muerte y de su dominio (1: 12-19), Aquel que tiene poder y jurisdicción sobre el futuro.

Sobre esta premisa descansan los subsiguientes mensajes a las siete iglesias. El llamamiento que el Señor extiende de ser «fiel hasta la muerte» (2: 10) significa que no hemos de renegar de su fe (vers. 13). La fidelidad a Cristo es la clave. Cuando en el escenario de la religión se despliegan parodias de Salvador (las enseñanzas de Balaam, de los nicolaítas, de Jezabel; o la apostasía en su máxima expresión: el anticristo), la cuestión sobre la que se decidirá invariablemente el juicio es si uno ha sido leal a Cristo o no. Ese es el mensaje a las siete iglesias. Cuando se asegura al vencedor que se convertirá en una «columna del santuario de mi Dios» (3: 12), significa que en la nueva creación de Cristo jamás volverá a separarse de su Señor.

47. Austin Farrer, *A Rebirth of Images* [Un renacimiento de las imágenes] (Boston, 1949), 17.

La fidelidad a Cristo como base del juicio se ilustra también por el hecho de que el juicio contra las fuerzas del mal se celebrará porque persiguieron a los que son fieles a Cristo (6: 9-10; 17: 6; 18: 5-6, 20; 19: 2).

Además, esas fuerzas del mal demuestran sus cualidades anticristianas no solo en la persecución de los creyentes, sino también en su conducta blasfema contra Dios, mediante la cual distorsionan la verdad sobre Cristo, confunden a un mundo ya confundido y usurpan el lugar que pertenece únicamente al Señor (13: 17, 18).

La fidelidad a Cristo implica la observancia de los mandamientos de Dios (12: 17; 14: 12). La fe no tiene otra forma de expresarse que la obediencia; de ahí la reiterada afirmación: «Conozco tus obras».

La autoridad de Cristo para servir/juzgar. La salvación y el juicio son ministerios que van de la mano en la persona de Jesucristo. ¿En qué se basa su autoridad de juzgar/gobernar/salvar? La propia creación le da esta autoridad, por supuesto, pero, en la historia de la salvación, un hecho sobresale como *la* base que lo autoriza a actuar en ese papel diversificado: concretamente, la cruz. En consecuencia, el símbolo con que se presenta de forma reiterada a Cristo como juez en el Apocalipsis es el del Cordero, inmolado, pero ahora vivo (5: 6, 9, 12; 7: 14; 13: 8).

El Cordero es entronizado (5: 6; 7: 9, 17; 22: 1, 3) para juzgar, hasta que esa tarea se complete, y gobernar por siempre. Este símbolo —el Cordero— deriva su significado del sistema levítico con sus sacrificios animales. También se deriva del símbolo del cordero usado en Isaías 53 para predecir al Mesías. La *aptitud* del Cordero para realizar esta doble misión (salvar y juzgar) es precisamente el meollo del capítulo 5. Una vez que se han establecido las credenciales, puede comenzar la apertura de los siete sellos.

Apoyamos a los comentaristas que entienden que los mensajes de los siete sellos contienen el recorrido de la historia de la salvación entre la ascensión y el regreso de nuestro Señor. Aunque se solapa con el pasaje de las siete iglesias, el de los sellos presenta algunas diferencias. Mientras que aquel ofrece comentarios de Dios sobre el estado de la iglesia y aconseja a la iglesia, este se centra en las acciones llevadas a cabo por Dios desde su trono para reivindicar a los suyos, sellarlos y ponerlos a salvo.

En esta visión (4 – 8: 1) se lleva varias veces la atención al trono (el templo celestial) desde el que Dios dirige sus actividades de reivindicar y poner a salvo, de condenar y ejecutar. La gran asamblea de ángeles, ancianos y los seres vivientes, que dirigen su adoración y su alabanza a Dios, sentado en el trono, significa que contemplamos al Gobernante/Juez y los recintos desde los que actúa tanto para salvar como para juzgar.

Al empezar la visión, Juan recibe un llamamiento para ir al cielo, y se abre una puerta en el cielo. Entendemos que esto significa que se lo invita a ver qué hace Dios; de ahí los detalles que siguen. Hacia el final de esa visión, sitúa explícitamente el trono en el templo celestial, centro neurálgico de las actividades de Dios (7: 15).

El juicio previo al advenimiento. A partir de 8: 2-6, se somete a la atención de Juan una nueva serie de imágenes. Tocando siete trompetas, los ángeles hacen resonar mensajes de advertencia. En el instante en que el séptimo ángel hace sonar su trompeta, los ángeles y los ancianos que sirven en la presencia inmediata de Dios perciben que ha llegado un momento culminante que señala una etapa avanzada en la lucha entre el bien y el mal.

Ahora Dios da un paso al frente para iniciar una serie de actividades escatológicas de las que no se había ocupado hasta el momento, concretamente, en una amplia acción de juicio *anterior* al regreso de Cristo. Se hace el anuncio de que ha llegado el momento designado (11: 15-19). Se llevarán a cabo actividades que dan su recompensa al pueblo de Dios y, al final, la destrucción de «los que destruyen la tierra».

El templo celestial se abre de par en par con el fin de que Juan observe las actividades divinas de investigación y juicio, y «el arca de su alianza» (vers. 19) capta su atención. Para los lectores familiarizados con el patrón veterotestamentamentario, la escena evoca el ritual del Día de la Expiación, el único día del año en que era accesible al sacerdote el arca del pacto, situada en el lugar santísimo. Era un símbolo del juicio final.

Las palabras de la doxología ofrecida por las "voces" y los veinticuatro ancianos ponen de manifiesto que se nos presenta el comienzo de una escena de juicio. Se trata del ministerio final de Cristo antes de que regrese físicamente para recibir a sus elegidos. El momento de

su retorno es el instante en que se implementará el resultado de ese ministerio: recibirá a sus hijos para no volver a separarse de ellos.[48]

Opinamos que, por medio de sus mensajes a Juan, Dios intenta deliberadamente subrayar la atención que Cristo da a todos los aspectos de su ministerio de vindicación y de condenación, de salvación y de destrucción. Nada se hará de forma caprichosa y superficial, y nadie tendrá razón de decir que Dios no fue totalmente abierto y justo en su trato.

Por ello, Dios, aunque es capaz de reunir todos los acontecimientos y todos los datos en el preciso instante de la toma de decisiones, por el bien de sus seres creados, elige espaciar en el tiempo los datos y los factores que contribuyen a su toma de decisiones, e invita al "tribunal a sentarse" y a observar lo que se dispone a hacer.

Además de 11: 15-19, mantenemos, como ya se ha indicado anteriormente, que se trata de la misma fase investigadora previa al advenimiento del juicio de Cristo a la que Juan se refiere en 14: 7.

El Apocalipsis no nos da un momento exacto para el comienzo de este juicio previo al advenimiento. Sin embargo, está claro que se sitúa hacia el final de la historia. La persecución de los fieles a Cristo ya lleva algún tiempo desarrollándose, mientras que los 1,260 días/años pertenecen ya al pasado. El cielo ha tomado nota del clamor: «¿Para cuándo dejas el juicio de los habitantes de la tierra y la venganza de nuestra sangre?» (6: 10).

No obstante, esta fase del juicio tiene que preceder al segundo advenimiento. Los propios seres celestiales asisten a él y lo que ven les hará exclamar: «Tienes razón en dar esta sentencia [...]. Así es, Señor Dios, soberano de todo, tus sentencias son legítimas y justas» (16: 5, 7).

48. Por lo general, los expositores adventistas han considerado que el sonido de la séptima trompeta es un período que se inicia en 1844 y que se extiende hasta el fin del tiempo de gracia (*cf.* Apoc. 10: 7; 11: 15). La atención deparada al «arca de su alianza» (11: 19) trae a la memoria el ritual veterotestamentario del Día de la Expiación (Lev. 16), un símbolo del juicio final. Así, se entiende de forma natural que 11: 19 enlaza con Daniel 7-8, donde se describe la fase previa al advenimiento o *investigadora* del juicio final. Se interpreta que el juicio y las recompensas a las que se alude en 11: 18 se refieren a la fase *ejecutiva* del juicio final, que ocurre al final del milenio (20: 11-15).— *Nota del Editor.* Véase el *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 819-821.

Puede aceptarse fácilmente que este juicio previo al advenimiento, al que alude 11: 19, es el mismo juicio previo al advenimiento descrito en Daniel 7. En respuesta al clamor: «¿Cuánto tiempo [...]?» (Dan. 8: 13), se anuncia que al final de los 2,300 días/años Dios respondería públicamente ante su universo en un acto de investigación y de juicio. Esta profecía encontró su cumplimiento a partir de 1844.

No decimos que Cristo nunca reconociera ni reivindicara a los suyos, cuyos nombres están inscritos en el libro de la vida, antes del comienzo de este juicio final. Afirmamos que en esta fase del juicio *justifica* su derecho en el marco formal de un procedimiento judicial. La fe de los creyentes *en él* tiene que ser vindicada ante el universo. Es la única forma que el universo tiene de aprender el himno doxológico: «Justo y verdadero [es] tu proceder».

Las fases del juicio final. Aparte de las secciones del Apocalipsis en que se abordan los derramamientos selectivos de la ira de Dios como actos de juicio "preparatorio" (véase más arriba), Juan presenta el juicio final de Dios como cuatro fases en la historia del viejo orden. Son consecutivas, pero están unidas entre sí como parte de un todo. Esas fases son:

1. La fase previa al advenimiento: La investigación previa al advenimiento de los historiales (el libro de la vida), abiertos de par en par ante el universo, mediante la cual Cristo justifica, como se ha mencionado más arriba, su derecho sobre quienes le han sido fieles, vindicando con ello la postura de los mismos (Apoc. 11: 15-19; 14: 6-7; 3: 5).

2. La fase del segundo advenimiento. Las consecuencias de las reivindicaciones hechas por Jesús, concedidas con anterioridad, se hacen evidentes en su segundo advenimiento. La separación de los creyentes fieles con respecto a los seguidores del anticristo tiene un efecto positivo y negativo a la vez: Los separados y llevados al lado de Cristo para reinar «con él mil años» se aíslan, de hecho, de los destinados a la destrucción eterna. La distancia entre la primera y la segunda resurrección es el abismo que los separa (Apoc. 22: 11-12; 20: 6).

3. La fase milenaria. Durante el milenio se invita a los elegidos, sin duda junto con el resto del universo creado por Dios que sigue en armonía con él, para que vean por sí mismos las bases de las

decisiones legales del Señor. Esto se hace en interés de la armonía eterna (Apoc. 20: 4-6; *cf.* 1 Cor. 6: 2, 3).

4. La fase ejecutiva. Ahora tiene lugar la ejecución final de la sentencia, expresada de forma proléptica al inicio de los mil años. Tras su culminación, se apartan la tierra y el cielo mientras «un cielo nuevo y una tierra nueva» reemplazan el viejo orden (Apoc. 20: 11-15). Con este acto de creación se completa el círculo; Dios y el hombre vuelven a estar en armonía y en la comunión para la que fue creado el hombre al principio.

El alcance de este juicio se describe parcialmente en detalle, aunque también se prevé en su conjunto, en las visiones apocalípticas de Daniel (Dan. 7 – 8; 12: 1-3).

El juicio final de Dios es universal. Como tal, afecta a todas las personas, vivas o muertas, leales a Cristo o desleales. El factor decisivo son, sencillamente, nuestras actitudes y nuestras acciones hacia Dios y su fin salvífico en Cristo. El mensaje de juicio en el Apocalipsis vuelve a subrayar que la existencia o la inexistencia humana son cuestión de fidelidad a Cristo y una disposición a vivir una vida de discipulado. La entrega a Cristo de todo corazón lleva al creyente a la fiesta de las bodas del Cordero.

Capítulo X

La iglesia remanente y el espíritu de profecía

Gerhard Pfandl

Sinopsis editorial. Apocalipsis 12: 17 siempre ha sido importante para la comprensión que el pueblo adventista del séptimo día tiene de sí mismo. La iglesia se identifica con el "remanente" que guarda «los mandamientos de Dios» y tiene «el testimonio de Jesucristo». En el presente estudio, el autor se centra de manera particular en la naturaleza y el significado de la expresión 'el testimonio de Jesús'.

La palabra griega μαρτυρία [*martyria*], traducida "testimonio" o "testigo" aparece 37 veces en el NT, estando treinta de esas veces en los escritos joaninos (Evangelio de Juan; 1 – 3 Juan; Apocalipsis). Todas las construcciones gramaticales en que martyria va complementado con un sustantivo en genitivo (testimonio/testigo *de*...), pueden entenderse como un genitivo subjetivo en el que la acción emana del sustantivo en caso genitivo. De ahí que lo mejor sea entender que 'el testimonio de Jesús' sea el testimonio *proveniente de* Jesús o *por medio de* Jesús, el testimonio que él mismo da.

En la visión de Juan, el ángel define «el testimonio de Jesús» como «el espíritu de la profecía» (19: 10) y como una posesión específica de los profetas (*cf.* 19: 10; 22: 8, 9). Los judíos del siglo I d.C. entendían que la expresión 'el espíritu de la profecía' designa al Espíritu Santo que inspira a los profetas. El tárgum judío sobre Génesis 41: 38 afirma: «Y Faraón dijo a sus siervos: ¿Podemos encontrar un hombre como este, en quien esté el espíritu de la profecía del Señor?».

Así, el autor concluye que 'el testimonio de Jesús' es la revelación que Cristo hace de sí mismo a través de los profetas. Es *su* testimonio, no el testimonio de los hombres sobre él. Que el "remanente" escatológico "tenga/mantenga" (ἔχω [*ejō*]) este testimonio procedente de Cristo significa que el don profético se manifestaría en medio de él. Los adventistas del séptimo día creemos que tal don se manifestó, de hecho,

al comienzo de nuestra historia por medio del ministerio de Elena G. de White, y que el don sigue activo por medio de sus escritos.

Esquema del capítulo

I. Introducción

II. El remanente

III. La descendencia de ella

IV. Los mandamientos de Dios

V. El testimonio de Jesús

VI. Pruebas bíblicas

VII. Significación de la expresión 'testimonio de Jesús'

VIII. Apocalipsis 12: 17 y los adventistas del séptimo día

IX. Conclusión

X. Bibliografía

Introducción

Según la escuela historicista de interpretación, el libro de Apocalipsis presenta una visión panorámica del conflicto multisecular entre Cristo y Satanás. En las visiones simbólicas se esboza el relato de ese conflicto durante la era cristiana.

El capítulo 12 da comienzo a una nueva línea profética. Aludiendo solo brevemente a la historia del pueblo de Dios en el AT, menciona el primer advenimiento de Cristo, la significación de su muerte y su ascensión al trono de Dios. Luego lleva al lector a través de los siglos de la historia de la iglesia hasta el ataque final de Satanás contra el pueblo de Dios, lacónicamente resumido en el versículo 17.

El presente estudio investiga los antecedentes y el contexto de ese versículo, profecía escatológica que tiene significación especial para la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

«Entonces el dragón se enfureció contra la mujer, y salió para hacer guerra contra el resto de la descendencia de ella, los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús» (LBA).

Las expresiones clave que consideraremos son 'el resto de la descendencia de ella' (τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς [*tōn loipōn tou spermatos autēs*]), 'los mandamientos de Dios' (τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ [*tas entolas tou theou*]) y 'el testimonio de Jesús' (τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ [*tēn martyrian Iēsou*]).

El remanente

Antiguo Testamento

La idea de remanente es un tema teológico que impregna todas las Escrituras. La primera referencia explícita se encuentra en el relato del diluvio: «Solamente quedó Noé y los que con él estaban en el arca» (Gén. 7: 23). Se hace una mención adicional en el ciclo de Elías (1 Rey. 19: 18) y en los escritos de los profetas (Amós 5: 15; Isa. 7: 3; 28: 5; etc.).

El significado fundamental de los términos hebreos (שאר [*šʾr*], פלט [*plṭ*], יתר [*ytr*], שרד [*śrd*] y sus derivados) es la idea de una porción de una comunidad que queda después de una calamidad devastadora, «la porción de la que depende la posible existencia futura de la comunidad».[1]

G. F. Hasel, quien realizó un estudio exhaustivo del concepto de remanente en el AT, resume sus hallazgos con la siguiente declaración:

> Mientras que las tradiciones bíblicas más antiguas sitúan la idea de remanente en medio de amenazas mortales y, así, dan testimonio del origen del concepto en la inquietud por la conservación de la vida, también ponen el concepto, desde su origen, en un marco teológico con mucho énfasis histórico-salvífico. El AT muestra una correlación global entre la salvación de un remanente y el núcleo del verdadero pueblo de Dios, en la que la iniciativa de Dios supera todas las amenazas, todos los obstáculos y todos los temores. El tema del remanente es una parte esencial de la esperanza y la escatología bíblicas.[2]

1. E. Jenni, "Remnant" [Remanente], *IDB* (Nashville, 1962), 4: 32.
2. G. F. Hasel, "Remnant" [Remanente], *IDB*, Supl. (Nashville, 1976), 736.

Nuevo Testamento

En el NT, para expresar la idea de remanente se usan fundamentalmente el término λοιπός [*loipos*] y sus derivados.[3] El concepto veterotestamentario de remanente se encuentra únicamente en Romanos 9 – 11 y en el libro de Apocalipsis.

En Romanos Pablo enseña que es salvo un remanente del Israel según la carne (Rom. 9: 27-29). En el libro de Apocalipsis Juan usa *loipos* ocho veces.[4] Los «demás» que están en Tiatira son los fieles que no han aceptado las enseñanzas de Jezabel (2: 24). La iglesia de Sardis está casi muerta, pero debían reforzarse «las cosas que quedan» (3: 2, LBA). Y «el resto» de 12: 17 son los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús.

A veces *loipos* se refiere a los que están fuera del redil de Dios; por ejemplo, a los que, en la parábola del reino, matan a los siervos del rey (Mat. 22: 6), a las cinco vírgenes insensatas (Mat. 25: 11), a los que no se arrepienten (Apoc. 9: 20) y a los muertos por la espada de Cristo (Apoc. 19: 21).[5] Por ello, el contexto debe decidir si "el remanente" pertenece a Dios o no.

La descendencia de ella

Antiguo Testamento

La expresión 'el resto de la descendencia de ella' trae a nuestra memoria Génesis 3: 15, texto en que la Septuaginta (LXX) traduce el hebreo זֶרַע [*zar'āh*] con la expresión griega τοῦ σπέρματος αὐτῆς [*tou spermatos autēs*] (la simiente de ella), expresión idéntica a la de Apocalipsis 12: 17.

3. El verbo λείπω [*leipō*], que significa "carecer, estar falto de", aparece seis veces. El adjetivo loipos, que significa "lo restante, el resto" y se usa fundamentalmente en plural, se presenta 55 veces. Véase W. Günther, H. Krienke, "Remnant" [Remanente], *The New International Dictionary of NT Theology* [Nuevo diccionario internacional de teología del NT] (Grand Rapids, 1967-1971), 3: 248.
4. Apoc. 2: 24; 3: 2; 8: 13; 9: 20; 11: 13; 12: 17; 19: 21; 20: 5.
5. H. Frendrich, "Loipos", *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [Diccionario exegético del Nuevo Testamento] (Stuttgart, 1981), 2: 890.

El sustantivo זֶרַע [*zera*ʿ] (simiente), derivado del verbo זרע [*zāra*ʿ] (esparcir semilla, o sembrar), se usa 224 veces[6] en el AT y puede referirse a:

1. El tiempo de la siembra, la sementera (Gén. 8: 22).
2. La semilla que se siembra (Gén. 47: 19).
3. La semilla del semen (Lev. 15: 16).
4. La semilla como descendencia (Gén. 12: 7).

> El uso teológico más importante se encuentra en la cuarta categoría. A partir de Génesis 3: 15, la palabra 'simiente' se usa de forma regular como sustantivo colectivo en singular (nunca plural). Este término técnico es un aspecto importante de la doctrina de la promesa, porque el hebreo nunca usa el plural de esta raíz para referirse a la "posteridad" o la "descendencia". Los tárgumes arameos pluralizan el término ocasionalmente, por ejemplo en el Tárgum de Génesis 4: 10, pero el arameo también se limita al singular en los pasajes que hablan del linaje prometido. Así, la palabra designa a todo el linaje de descendientes como una unidad, aunque es lo suficientemente flexible como para denotar o bien a una persona que tipifique a todo el grupo (es decir, el hombre de la promesa y, en última instancia, Cristo) o a las muchas personas en toda esa sucesión de descendientes naturales o espirituales.[7]

En Génesis 4: 25 *zera*ʿ se refiere a una "descendencia" particular (Set). Sin embargo, en Génesis 46: 6 resulta evidente el significado colectivo que acabamos de mencionar: «Jacob y toda su descendencia consigo». *Zera*ʿ (singular) incluye toda la familia de Jacob, sus hijos y sus nietos. La familia extensa, que incluye a todos los parientes inmediatos, es objeto de referencia en pasajes como 1 Reyes 11: 14: «Hadad edomita [...] era de linaje real» (LBA). La palabra se usa para toda una nación en Ester 10: 3: «Mardoqueo, el judío, [...] procuró [...] la paz para todo su linaje».

---

6. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Bruce K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament* [Diccionario teológico del Antiguo Testamento] (Chicago, 1980), 1: 252. H. D. Preus ("Zera'", *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* [Diccionario teológico del Antiguo Testamento] [Stuttgart, 1973–1986], 2: 663) cuenta 220 casos.
7. *Ibíd.*, 1: 253.

Zera' se usa figurativamente para referirse a grupos e individuos caracterizados por una cualidad moral común. Isaías 65: 23 menciona el "linaje" de los bendecidos por Dios, e Isaías 53: 10 dice que el Siervo sufriente verá a su simiente/descendencia, es decir, a los que creen en él y lo siguen.[8]

Si la "simiente" de Génesis 3: 15 se usa como nombre colectivo, la simiente de la mujer son los creyentes y la simiente de la serpiente (Satanás) son los incrédulos.[9] En ambos casos, 'simiente' se usa de forma metafórica, no literal. Eva también representa a todos los creyentes, mientras que Satanás representa a los incrédulos.

Sin embargo, el paralelo no es exacto del todo. Debemos recordar que Cristo es, en primer lugar, la simiente *literal* de Eva, mientras que los incrédulos son la simiente de Satanás solo en sentido espiritual. Lange intentó resolver este problema identificando la simiente de la serpiente fundamentalmente con los demonios y los misteriosos poderes del mal, siendo los incrédulos hijos de la serpiente en sentido ético.[10] Sin embargo, subsiste el problema, puesto que tampoco los demonios son la simiente literal de Satanás.

La solución parece radicar en la interpretación de los patrones del pensamiento semítico. El tipo de pensamiento de Israel ha sido calificado con gran habilidad por Wilhelm Vischer y otros como un «pensamiento integral» (*ganzheitliches Denken*).[11] «El pensamiento israelita no separa, como somos propensos a hacer los occidentales, al individuo del grupo al que pertenece».[12] Por lo tanto, se puede aludir a un individuo y a un grupo con la misma palabra (por ejemplo,

8. M. F. Unger y W. White, *Nelson's Expository Dictionary of the Old Testament* [Diccionario Nelson expositivo del Antiguo Testamento] (Nashville, 1980), 391.
9. H. C. Leupold, *Exposition of Genesis* [Exposición de Génesis] (Columbus, Ohio, 1942), 165; H. M. Morris, *The Genesis Record* [El registro del Génesis] (Grand Rapids, 1976), 121; C. F. Keil, *Genesis und Exodus* [Génesis y Éxodo] (Leipzig, 1818), 74.
10. J. P. Lange, *Genesis* [Génesis] (Nueva York, 1915), 234.
11. Wilhelm Vischer, *The Witness of the Old Testament to Christ* [El testimonio del Antiguo Testamento sobre Cristo], 2 tomos, trad. A. B. Crabtree (Londres, 1946), 117. Véase también R. D. Gehrke, "Genesis Three in the Light of Key Hermeneutical Considerations" [Génesis tres a la luz de consideraciones hermenéuticas clave], *CTM* 36 (1965): 558.
12. Gehrke, 558.

*zera*ʿ en el mismo contexto. Además, el significado literal y el figurado de una palabra pueden superponerse entre sí.

Por ello, «su simiente» puede referirse, a la vez, a la descendencia colectiva de Eva —los creyentes— y a un descendiente particular: Cristo. Y, en el mismo pasaje, «tu simiente» puede referirse metafóricamente a los seguidores de Satanás: los incrédulos. Puesto que zera^{c} puede usarse para grupos e individuos caracterizados por una cualidad moral común, las dos "simientes" pueden representar dos "razas" o "comunidades", cada una caracterizada por cualidades morales diferenciadas.

Al comienzo y al final histórico de cada grupo destaca un individuo que representa a todo el grupo. En el caso del grupo de la serpiente, se trata de un único individuo. Podemos presentar esta interpretación esquemáticamente como sigue:

Mujer (individuo: Eva)	**Serpiente** (individuo: Satanás)
Simiente de la mujer (colectivo: creyentes)	**Simiente de la serpiente** (colectivo: incrédulos)
Él (individuo: Cristo)	**Tú** (individuo: Satanás)

Debe mencionarse un detalle más. En el lado de la mujer, el significado básico de 'su simiente' y 'él' es fundamentalmente literal. En el lado de la serpiente, el significado básico y único es figurativo y metafórico, dado que la serpiente, en las tres fases del versículo 15, es una metáfora de Satanás. Hemos pasado de un significado literal en el versículo 14 a un significado metafórico en el versículo 15.

Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento Pablo usa σπέρμα [*sperma*] aproximadamente una docena de veces para designar a los descendientes literales y espirituales de David (Rom. 1: 3), Isaac (Heb. 11: 18) y Abraham (Rom. 4: 13). Predominan las referencias a la descendencia de Abraham.

Se refieren a Cristo (Gál. 3: 16, 19) o a la iglesia del NT (Rom. 9: 8; Gál. 3: 19; etc.).

En los escritos de Juan, *sperma* (simiente) aparece cinco veces. El Mesías prometido será un descendiente literal de David (Juan 7: 42), y los judíos son los descendientes de Abraham según la palabra de Jesús y la de ellos mismos (Juan 8: 33, 37). En 1 Juan 3: 9 Juan usa sperma en un sentido distinto. En este caso, «la simiente de Dios» es «"[e]l divino principio de la vida" [...] que implantado en un pecador da lugar al nacimiento del hombre nuevo y produce el cristiano».[13] La quinta ocasión en que aparece es Apocalipsis 12: 17, pasaje que pasamos a abordar con mayor detalle.

Apocalipsis 12 da inicio a una nueva línea profética. Juan vuelve al comienzo de la era del NT y presenta la historia subsiguiente de la iglesia en su lucha con Satanás.

Los intérpretes católicos romanos han identificado en ocasiones a la mujer de Apocalipsis 12 con María.[14] Sin embargo, el carácter sumamente simbólico de todo el libro, al igual que las palabras introductorias de Juan —«Y una gran señal[15] apareció en el cielo» (LBA)— indica que la mujer es un símbolo de la iglesia de Dios.[16] Los versículos 1-5 presentan a la iglesia del AT que dio a luz al Mesías (vers. 5), y los versículos 6-17 presentan las luchas de la iglesia del NT.

La mujer da a luz un hijo varón (el Mesías), al que el dragón (que aparece en escena en el versículo 3) intenta devorar (vers. 4). Sin embargo, el hijo es arrebatado para Dios y su trono (vers. 5), tras lo cual el dragón se vuelve contra la mujer e intenta destruirla (vers. 13), pero tampoco tiene éxito (vers. 16).

---

13. F. D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7 (Buenos Aires, 1996): 670.
14. M. Böttcher, *Weg und Ziel der Gemeinde Jesu* [Camino y meta de la comunidad de Jesús] (Hamburgo: Advent-Verlag, s.f.), 204.
15. Aquí aparece por vez primera la palabra σημεῖον [sēmeion] (prodigio o señal), usada por Juan siete veces en el Apocalipsis (12: 1, 3; 13: 13-14; 15: 1; 16: 14; 19: 20). Todas las señales mencionadas apuntan a alguna significación espiritual más profunda en relación con el acontecimiento o el objeto.
16. A. Plummer, "Revelation" [El Apocalipsis], PC (Londres, 1898), 309; R. H. Mounce, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis], NICNT (Grand Rapids, 1987), 152.

El dragón, que ha estado airado contra la mujer en toda la visión, se llena de ira contra el resto de la descendencia (sperma) de ella y hace la guerra contra ellos (12: 17).

La expresión 'hacer la guerra' se usa también en Apocalipsis 11: 7 y 13: 7. En 11: 7 se trata de la bestia que sale del abismo, y en 13: 7 de la bestia que surge del mar; ambas hacen la guerra contra Dios o contra su pueblo. Las bestias son símbolos de Satanás y de sus agentes. En ambos casos, Satanás tiene éxito en parte, pero solo durante un tiempo. En el capítulo 11 el tiempo se simboliza como tres días y medio, y en el capítulo 13 como 42 meses. Esto indica que Satanás únicamente puede actuar dentro de los límites que Dios le impone.

En el capítulo 12, el ataque se produce después del período cronológico especificado de 1,260 años (12: 6, 14) y parece el intento final de Satanás de destruir al fiel pueblo de Dios, pero «este último remanente fiel soporta la feroz persecución de la bestia con aspecto de cordero (Apoc. 13: 11-18) y es salvado por el jinete que monta el caballo, mientras que otros resultan muertos en la batalla apocalíptica (Apoc. 19: 21). La victoria pertenece al último remanente fiel».[17]

Marcas de identidad

El asunto está en saber quién constituye ese remanente fiel. Hay quien identifica a ese grupo con los cristianos de origen gentil, en contraposición con los cristianos de origen judío (la mujer) en los días de un anticristo futuro.[18] Otros sugieren que son cristianos israelitas que viven durante el mismo período.[19] Por otra parte, otros sostienen que se trata de cristianos individuales en general en la época del conflicto final.[20] Algunos intérpretes ven en la persecución de los cristianos a

17. Hasel, 736.
18. Theodor Zahn, *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan] (Leipzig, 1926), 2: 443; A. Dächsel, *Dächsels Bibelwerk* [Obra bíblica de Dächsel] (Leipzig, s.f.), 7: 81.
19. K. Merz, *Was in Kürze geschehen soll* [Lo que ha de pasar en breve] (Lahr-Dinlingen, s.f.), 82; J. A. Seiss, *The Apocalypse* [El Apocalipsis] (Grand Rapids, 1973), 319; E. Schreiner, *Das große Buch vom Ende* [El gran libro del fin] (Chemnitz, s.f.), 166. Seiss y Schreiner distinguen entre cristianos israelitas (144,000), que guardan los mandamientos, y cristianos gentiles, que tienen el testimonio de Jesús.
20. Mounce, 247; Plummer, 315; G. R. Beasley-Murray, "The Revelation" [El Apocalipsis], *The New Bible Commentary Revised* [Nuevo comentario bíblico revisado] (Leicester, 1970), 1294; A. Schlatter, *Briefe und Offenbarung*

manos del Imperio romano el cumplimiento de este versículo.[21] Y otros más aplican al pasaje a la persecución de los cristianos en diversos momentos durante la era cristiana.[22]

¿Qué información proporciona el pasaje para posibilitar una identificación positiva del "remanente"? en primer lugar, un estudio contextual de Apocalipsis 12: 17 demuestra que «el resto de la descendencia de ella» se contrapone con el «hijo varón», quien es también descendencia de la mujer (vers. 5). En otras palabras, la mujer tiene hijos (distintos de Cristo) contra los que Satanás pasa a descargar su ira.[23] «La estrecha identificación de la descendencia de la mujer como Jesús en primer lugar y, después, también aquellos que se convierten en sus hermanos por la fe coincide con otras enseñanzas del NT (Mat. 25: 40; Heb. 2: 11-12)».[24]

En segundo lugar, esos hijos no deben ser identificados como cristianos en general que vivan en el transcurso de la era cristiana. El hecho de que la guerra contra el remanente se mencione después de la persecución de 1,260 años de la mujer indica que la guerra contra el remanente se lleva a cabo después de que esa era haya transcurrido. Por lo tanto, el remanente se refiere a los que viven después de 1798, fecha en que llegaron a su fin los 1,260 días proféticos.[25]

---

des Johannes [Las cartas y el Apocalipsis de Juan] (Stuttgart, 1950), 245; A. Pohl, *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], Wuppertaler Studienbibel (Wuppertal, 1971), 2: 116.

21. Por ejemplo, Wilhelm Bousset, *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], 6ª ed. (Gotinga, 1906), 345; R. H. Charles, *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan], ICC (Nueva York, 1920), 1: 332; Martin Kiddle, *The Revelation of St. John*, Moffat New Testament Commentary (Londres, 1940), 240.
22. Por ejemplo, K. Hartenstein, *Der wiederkommende Herr* [El Señor que vuelve] (Stuttgart, 1969), 175-76; D. W. Hadorn, *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], Theologischer Handkommentar zum NT (Leipzig, 1928), 136; William Alexander, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis], The Expositor's Bible, ed. W. R. Nicoll (Nueva York, 1908), 211-12.
23. G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* [Comentario sobre el Apocalipsis de Juan] (Grand Rapids, 1972), 174.
24. Alan Johnson, "Revelation" [Apocalipsis], en F. E. Gaebelein, ed., *Expositor's Bible Commentary*. (Grand Rapids, 1981), 12: 519.
25. C. M. Maxwell, *God Cares* 2 (Boise, Idaho, 1985): 277.

Por ello, llegamos a la conclusión de que en 12: 17 sperma se refiere a los creyentes fieles del tiempo del fin, quienes son identificados por dos características:

1. Guardan los mandamientos de Dios.
2. Tienen el testimonio de Jesús.

Por lo tanto, resulta imperativo un estudio de estas marcas para llegar a una identificación acertada de quiénes componen «el resto de la descendencia de ella».

Los mandamientos de Dios

Con independencia de lo que podamos ver sumado a la expresión «los mandamientos de Dios» (*tas entolas tou theou*), es preciso que, desde luego, incluyamos los Diez Mandamientos. Los mandamientos (מִצְוֹת [*miṣwôṯ*]) de Deuteronomio 6: 25 y Eclesiastés 12: 13 son los mandamientos (ἐντολαὶ [*entolai*]) de Mateo 19: 17 y Romanos 13: 9.

Juan prevé una época en que los mandamientos de Dios serán una señal mediante la cual se reconocerá a los auténticos seguidores de Dios, porque el resto de la cristiandad tendrá "mandamientos de Dios" que no corresponden al original. Ya Daniel previó la época en que se cambiaría la ley de Dios (Dan. 7: 25).

La historia de la iglesia indica que hubo un cambio tal, y que lo que se cambió especialmente fue el mandamiento del sábado.[26] Por ello, si los mandamientos de Dios son una marca identificativa especial de la última iglesia, cabe esperar que lo que distinga a los auténticos seguidores de Cristo del resto de la cristiandad sea su adhesión al cuarto mandamiento original.

El testimonio de Jesús

A lo largo de los siglos, los comentarios han tenido dificultades con la expresión joanina 'el testimonio de Jesús'. ¿Es el testimonio general de la iglesia cristiana relativo a Jesús, o se trata del testimonio

26. Stephen Keenan, *A Doctrinal Catechism* [Catecismo doctrinal], 3ª ed. estadounidense rev. (Nueva York, 1876), 174; Peter Geiermann, C. SS. R., *The Convert's Catechism of Catholic Doctrine* [Catecismo de la doctrina católica del converso], ed. de 1957 (St. Louis, 1930), 50.

que el propio Jesús dio aquí en la tierra y, más adelante, mediante los profetas de la iglesia cristiana? En otras palabras, en términos de gramática, ¿'el testimonio de Jesús' es un genitivo objetivo o subjetivo? La expresión 'testimonio de Jesús' (*martyrian Iēsou*) aparece seis veces en el libro de Apocalipsis (1: 2, 9; 12: 17; 19: 10 [dos veces]; y 20: 4). Los comentaristas han propuesto dos explicaciones en cuanto a su significado.

Puntos de vista generales

El primer punto de vista entiende que martyrian Iēsou es un genitivo objetivo e interpreta que es el testimonio que el hombre da de Cristo.[27] Así, la guerra mencionada en 12: 17 se refiere a las «persecuciones contra todas las personas de la iglesia que guardan los mandamientos de Dios y dan testimonio de Jesús».[28] Esta interpretación se basa, en parte, en la creencia de que, en el momento en que el Apocalipsis se redactó, la palabra martyria había adquirido el significado técnico de martirio.[29]

Sin embargo, este matiz particular de martyria no está fijado en modo alguno en el siglo I d.C. Sabemos que para cuando se escribió "El martirio de Policarpo" (finales del siglo II d.C.) era común usar μάρτυς [*martys*] como equivalente de 'mártir'. Sin embargo, no hay indicación alguna de que fuera así en la época de la redacción del Apocalipsis.[30] A. A. Trites dice que «las palabras μαρτύριον [*martyrion*], μαρτυρία [*martyria*] y μαρτύρειν [*martyrein*] [...] no se apli-

27. M. E. Osterhaven, "Testimony" [Testimonio], *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* [Enciclopedia gráfica Zondervan de la Biblia] (Grand Rapids, 1975), 5: 682; véase también John J. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ* [La revelación de Jesucristo] (Londres, 1966), 41; Petros Vassiliadis, "The Translation of *Marturia Iesou* in Revelation" [La traducción de *Martyria Iēsou* en el Apocalipsis], *BT* 36 (1985): 129-34.

28. Ray F. Robbins, *The Revelation of Jesus Christ* [La revelación de Jesucristo] (Nashville, 1975), 154; también es de la misma opinión G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis], New Century Bible (Londres, 1974), 206.

29. Vassiliadis, 131; William Henry Simcox, *The Revelation of St. John the Divine* [El Apocalipsis de San Juan el teólogo], Cambridge Bible for Schools and Colleges (Cambridge, 1898), 117.

30. J. Massyngberde Ford, *Revelation* [El Apocalipsis], AB (Nueva York, 1975), 374; Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], Handbuch zum Neuen Testament (Tubinga, 1974), 22.

can al martirio como parte de su significado según se recoge en los diccionarios».[31]

El segundo punto de vista interpreta que *martyrian Iēsou* es un genitivo subjetivo y entiende que 'testimonio de Jesús' es una revelación de sí mismo por parte de Jesús que impele a los profetas cristianos.[32] Trites cita a M. C. Tenney, quien ve el genitivo subjetivo de Apocalipsis 1: 2,[33] y dice:

> De modo similar, en 1:9 y 12: 17 tiene perfecto sentido interpretar los genitivos como genitivos subjetivos. Entonces, «la palabra de Dios y [el] testimonio de Jesús» significaría "la palabra hablada por Dios y el testimonio dado por Jesús" (1: 9) y «los mandamientos de Dios y [...] el testimonio de Jesucristo» implicaría "los mandamientos de Dios y el testimonio dado por Jesús" (12: 17). La interpretación del genitivo subjetivo recibe confirmación adicional en las palabras explicativas añadidas por el vidente en 19: 10: «Porque el testimonio dado por Jesús es el espíritu que inspira a los profetas» (interpretación independiente).[34]

Por último, observamos que muchos comentaristas no toman ni una posición ni la contraria. Antes bien, consideran que *martyrian Iēsou* en algunos textos es un genitivo objetivo, mientras que en otros se trata de un genitivo subjetivo.[35]

---

31. A. A. Trites, "Martus and Martyrdom in the Apocalypse" [Martys y martirio en el Apocalipsis], *NovT* 15 (1973): 80. En cuanto al asunto de martys y los "mártires", véase F. Kattenursch, "Der Märtyrertitel" [El título de mártir], *ZNW* 4 (1903): 111-27; T. W. Manson, "Martyrs and Martyrdom" [Los mártires y el martirio], *BJRL* 39 (1956–1957): 463-84; Ernst Lohmeyer, "Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum" [La idea de martirio en el judaísmo y el cristianismo primitivo], *ZST* 5 (1927–1928): 232-49.
32. James Moffat, "The Revelation of St. John the Divine" [El Apocalipsis de San Juan el teólogo], en W. R. Nicoll, ed., *The Expositor's Greek Testament* [Testamento griego del expositor] (Grand Rapids, 1956), 5: 465.
33. M. C. Tenney, *Interpreting Revelation* [La interpretación del Apocalipsis] (Grand Rapids, 1957), 44.
34. Trites, 75. Coinciden con él Hermann Strathmann, "Martys", *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [Diccionario teológico del Nuevo Testamento] (Stuttgart, 1933–1974), 4: 506; Mounce, 66, 274.
35. J. Massyngberde Ford, "For the Testimony of Jesus Is the Spirit of Prophecy" [Porque el testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía], *ITQ* 42 (1975): 285; A. Barnes, *Notes, Explanatory and Practical on the Book of Revelation* [Notas explicativas y prácticas sobre el libro de Apocalipsis] (Londres, 1852), 56, 68, 358, 461; Charles, 1: 7; Ladd, 265.

Pruebas bíblicas

El uso de martyria en los escritos no joaninos

1. De Marcos:

   Los principales sacerdotes y todo el Concilio buscaban *testimonio* [*martyrian*] contra Jesús. (14: 55)

   Sus *testimonios* [αἱ μαρτυρίαι {*hai martyriai*}] no concordaban. (14: 56)

   Y ni siquiera en esto coincidía el *testimonio* de ellos [ἡ μαρτυρία αὐτῶν {*he martyria autōn*}]. (14: 59, LBA)

   Resumen: La construcción gramatical de 14: 59 es claramente un genitivo subjetivo.

2. De Lucas:

   ¿Qué más *testimonio* [μαρτυρίας {*martyrias*}] necesitamos? (Luc. 22: 71)

   No recibirán tu *testimonio* acerca de mí [σου μαρτυρίαν περὶ ἐμου {*sou martyrian peri emou*}]. (Hech. 22: 18)

   Resumen: En Hechos 22: 18 Lucas usa un genitivo subjetivo seguido por una frase preposicional (*peri*, "acerca de", "sobre") que identifica al objeto: "mí".

3. De Pablo:

   Es necesario que tenga buen *testimonio* [*martyrian*] de los de afuera. (1 Tim. 3: 7)

   Este *testimonio* [*martyria*] es verdadero. (Tito 1: 13)

   Resumen: No se encuentra una estructura sintáctica relevante en estos dos versículos.

El uso de martyria en el Evangelio y en las Epístolas de Juan

Este vino como *testigo* [*martyrian*], para dar testimonio de la luz. (Juan 1: 7)

Este es el *testimonio* de Juan [μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου {*martyria tou Iōannou*}]. (1: 19)

No recibís nuestro *testimonio* [μαρτυρίαν ἡμῶν {*martyrian hēmōn*}]. (3: 11)

Nadie recibe su *testimonio* [τὴν μαρτυρίαν αὐτου {*tēn martyrian autou*}]. (3: 32)

El que recibe su *testimonio* [αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν {*autou tēn martyrian*}]. (3: 33)

Mi *testimonio* [ἡ μαρτυρία μου {*hē martyria mou*}] no es verdadero. (5: 31)

Sé que el *testimonio* [*hē martyria*] que da de mí [περὶ ἐμοῦ {*peri emou*}, "acerca de mí"] es verdadero. (5: 32)

No es que acepte yo el *testimonio* [*martyrian*] de un hombre. (5: 34, NVI)

Pero yo tengo un *testimonio* [*martyrian*] mayor que el de Juan. (5: 36)

Tu *testimonio* [μαρτυρία σου {*martyria sou*}] no es válido. (8: 13)

Mi *testimonio* [μαρτυρία μου {*martyria mou*}] es válido. (8: 14)

El *testimonio* de dos hombres [δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία {*dyo anthrōpōn hē martyria*}] es válido. (8: 17)

Su *testimonio* es verdadero [ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία {*alēthinē autou estin hē martyria*}]. (19: 35)

Su *testimonio* es verdadero [ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν {*alēthēs autou hē martyria estin*}]. (21: 24)

Si recibimos el *testimonio* de los hombres [τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων {*tēn martyrian tōn anthrōpōn*}], mayor es el *testimonio* de Dios [ἡ μαρτυρία τοῦ θεου {*hē martyria tou theou*}]; porque este es el *testimonio* de Dios [*hē martyria tou theou*]. (1 Juan 5: 9, LBA)

Tiene el *testimonio* [*tēn martyrian*] en sí mismo; [...] no ha creído en el *testimonio* [*tēn martyrian*]. (5: 10)

Y este es el *testimonio* [*hē martyria*]. (5: 11)

Nuestro *testimonio* [ἡ μαρτυρία ἡμῶν {*hē martyria hēmōn*}] es verdadero. (3 Juan 12)

Resumen: *Martyria* se usa 21 veces en el Evangelio y las Epístolas de Juan. Catorce veces se usa en una construcción de genitivo que es claramente subjetiva. En el Evangelio y las Epístolas de Juan, la idea objetiva de "testimonio sobre" o "testimonio acerca de" se expresa sistemáticamente mediante la preposición περί [*peri*] ("acerca de", "sobre") con el verbo μαρτυρέω [*martyreō*] (testificar, dar testimonio). Nunca usa el sustantivo martyria (testimonio, testigo) con una construcción de genitivo objetiva por sí solo. Por ejemplo:

Dar *testimonio* de la luz [*martyreō* + *peri*]. (Juan 1: 7)

Si yo doy *testimonio* acerca de mí mismo [*martyreō* + *peri*]. (5: 31)

El que da *testimonio* acerca de mí [*martyreō* + *peri*]. (5: 32)

Ha *testificado* acerca de su Hijo [*martyreō* + *peri*]. (1 Juan 5: 9)

Otros textos que usan *peri* ("acerca de", "sobre") son Juan 1: 8, 15; 2: 25; 5: 36, 37, 39, etcétera; 1 Juan 5: 9, 10.

El uso de *martyria* en el Apocalipsis[36]

La introducción al libro de Apocalipsis (1: 1-3) presenta el origen y el contenido de la obra, así como la bienaventuranza de quienes reciben su enseñanza. En el versículo 2 se nos dice que Juan dio tes-

36. Las diferencias lingüísticas entre el Evangelio y las cartas de Juan, por una parte, y el Apocalipsis, por otra, han llevado a muchos eruditos a postular un Juan diferente como autor del Apocalipsis. El griego del Evangelio y de las cartas es relativamente simple y normalmente correcto, mientras que en el Apocalipsis a menudo se ignora la ley de la concordancia. Encontramos géneros, números y casos embrollados, así como varias construcciones inusitadas. Pueden encontrarse ejemplos exhaustivos en Charles, 1: XXIX-XXXVII. Sin embargo, pese a esas diferencias, el Apocalipsis tiene una afinidad mayor con el griego de otros libros joaninos que con cualquier otro libro del NT. Es posible que las diferencias lingüísticas se deban al hecho de que el Apocalipsis probablemente se escribiera cuando Juan estaba solo en Patmos, mientras que los Evangelios y las cartas fueron escritos en Éfeso con ayuda de uno o más hermanos en la fe. Véase Donald Guthrie, *New Tes-*

timonio del contenido de esta revelación (descrita como «la palabra de Dios» y «el testimonio de Jesucristo» [NVI]).[37]

> **Apocalipsis 1: 2:** el cual dio testimonio de la palabra de Dios, y del testimonio de Jesucristo, y de todo lo que vio. (LBA)

La «palabra de Dios» (λόγον τοῦ θεοῦ [*logon tou theou*]) y el «testimonio de Jesucristo» (μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ [*martyrian Iēsou Jristou*]) son la revelación dada por Dios y el testimonio dado sobre la misma por Jesucristo.[38] No se refieren a revelaciones y verdades divinas en general ni al cuarto Evangelio y las epístolas, como habían pensado los intérpretes más antiguos.[39] Antes bien, describen las revelaciones contenidas en este libro, según pone de manifiesto la oración «y de todas las cosas que ha visto», que está en aposición con las palabras precedentes.[40] Casi todos los comentaristas coinciden en que las dos expresiones de genitivo ('de Dios', 'de Jesucristo') son genitivos subjetivos.[41]

Antecedentes veterotestamentarios. Si echamos una ojeada al AT, del cual se toma la mayor parte de la iconografía del Apocalipsis, encontramos una fórmula similar en Isaías 8: 20: «¡A la ley [תּוֹרָה {*tôrāh*}] y al testimonio [תְּעוּדָה {*tə'ûḏāh*}]!». El paralelismo resulta especialmente llamativo cuando comparamos estas expresiones de Isaías con las de Apocalipsis 12: 17: «los mandamientos de Dios» y «el testimonio de Jesucristo».

---

tament Introduction [Introducción al Nuevo Testamento] (Leicester, 1976), 934-42.

37. En el versículo 1 se da una indicación adicional sobre el contenido: la temática de las visiones es «lo que sin demora tiene que suceder» (NVI).
38. Charles, 1: 7; Mounce, 66; Ladd, 23.
39. Barnes, 56-57; John Russell Hurd, *Hyponoia; or Thoughts on a Spiritual Understanding of the Apocalypse, or Book of Revelation* [Hyponoia, o Pensamientos sobre una interpretación espiritual del Apocalipsis, o Libro de la revelación] (Nueva York, 1844), iv; Friedrich Düsterdieck (*Critical and Exegetical Handbook to the Revelation of John* [Manual crítico y exegético sobre el Apocalipsis de Juan] [Nueva York, 1887), 98) enumera en ese grupo a Beda, Nicolás de Lyre, Arecio, Grocio, Eichhorn, Ebrard y Kliefoth.
40. Mounce, 66; Theodor Zahn, *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], Kommentar zum NT (Leipzig, 1924), 155; Plummer, 2.
41. Charles, 1: 7; Isbon T. Beckwith, *The Apocalypse of John* [El Apocalipsis de Juan] (Grand Rapids, 1967), 421; Bousset, 183; Hadorn, 26; Beasley Murray, 52; Mounce, 66, n. 8; Johnson, 417. Ven un genitivo objetivo Massyngberde Ford, *Revelation*, 373 y Vassiliadis, 133.

El paralelismo entre 'palabra' (דָּבָר [*dāḇār*]) y 'ley' (*tôrāh*) en Isaías 1: 10 —«¡Príncipes de Sodoma, oíd la palabra de Jehová! ¡Escuchad la ley de nuestro Dios, pueblo de Gomorra!»—, así como en Isaías 2: 3 y 5: 24, indica que Isaías considera que la palabra de Dios y la ley de Dios son intercambiables. Así, en Isaías 8: 20, «la ley» y «el testimonio» son equivalentes a «palabra de Dios» y «testimonio».

La palabra traducida "testimonio" (*təʿûḏāh*) que se usa en Isaías 8: 20 aparece solo tres veces en el AT (Rut 4: 7; Isa. 8: 16, 20). En Rut 4: 7, la costumbre de quitarse un zapato y dárselo a otra persona como símbolo de transferencia de la propiedad recibe el nombre de "testimonio" (*təʿûḏāh*). En Isaías 8: 16-20, en el marco de la guerra entre Siria y Efraín y de los tiempos problemáticos que se avecinaban, el profeta muestra el consejo que Dios ofrece a su pueblo para las emergencias inminentes.

Que hable Dios en el versículo 16 o lo haga el profeta es de poca importancia. En cualquiera de los dos casos, el objetivo es el mismo. Los fieles, los discípulos, han de experimentar el sellamiento de la ley y el testimonio (ambos sin artículo) en su corazón para poder resistir en el tiempo venidero. Cuando, en el futuro, el pueblo se volviera a la necromancia (vers. 19), debían dirigirlo a la ley y el testimonio (vers. 20).

Es posible que 'ley' (*tôrāh*), que aquí significa "instrucción", se refiera a la ley mosaica escrita, que era el instrumento fundamental de instrucción, y que 'testimonio' (*təʿûḏāh*) se refiera a la revelación oral dada a Isaías.[42] Sin embargo, parece más probable que 'testimonio' sea simplemente otro sinónimo de 'ley',[43] y que ambos conjuntamente se refieran a la revelación que Dios ha dado a Isaías en los capítulos 7 y 8.[44] En cualquier caso, tanto la 'ley' como el 'testimonio'

42. Jean Zürcher, "The Testimony of Jesus is the Spirit of Prophecy" [El testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía], manuscrito preparado para los congresos bíblicos de 1988 de la División Euroafricana.

43. Leupold, 177. La palabra עֵדָה [*ʿēḏāh*] (testigo o testimonio), usada únicamente en plural y fundamentalmente en el Salmo 119, es un sinónimo de 'ley'. El sustantivo עֵדוּת [*ʿēḏûṯ*] (testigo o testimonio), que está relacionado muy frecuentemente con el tabernáculo, también es sinónimo de 'ley'. A menudo designa las dos tablas de piedra sobre las que se escribieron los Diez Mandamientos (Éxo. 31: 18; 32: 15; 34: 29).

44. Young, 1: 313. En la página 319 define 'ley' como la revelación de Dios que expresa su voluntad para la obediencia del hombre, y 'testimonio' como su revelación que expresa su voluntad como un sistema que ha de ser creído.

proceden de Dios. Son su ley y su testimonio y, en ese sentido, dan apoyo, en Apocalipsis 1: 2, a la interpretación del genitivo subjetivo esbozada anteriormente.[45]

Una expresión doble. Dado que Apocalipsis 1: 2 dispone el escenario, la interpretación de apariciones adicionales de esta doble expresión en el Apocalipsis debe tener en cuenta el significado que tiene en esta declaración introductoria.

> Apocalipsis 1: 9: Yo, Juan, vuestro hermano y compañero en la tribulación, en el reino y en la perseverancia en Jesús, me encontraba en la isla llamada Patmos, a causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús. (LBA)

Antes de hablar en detalle de su primera visión, Juan se presenta y detalla sus credenciales. Menciona quién es —Juan, vuestro hermano—; dónde está —en Patmos—;[46] por qué está allí —a causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús—; cuándo recibió la visión

45. No obstante, es cuestionable que Isa. 8: 20 sea realmente el modelo de Apoc. 1: 2.

46. Patmos pertenece a las islas Espóradas situadas frente a la costa de Turquía, a aproximadamente 60 kilómetros al oeste suroeste de Mileto. Es una isla rocosa de aproximadamente 12 kilómetros de largo y 8 kilómetros de ancho. Tácito (*Anales* 3.68; 4.30; 15.71) se refiere al uso de islas pequeñas de ese tipo como lugar de destierro, pero no menciona a Patmos. Plinio (Historia natural, 4.12.69) dice que tenía 30 millas (unos 48 kilómetros) de perímetro, pero no menciona ninguna colonia penal (las referencias dadas en los distintos comentarios son a menudo imprecisas). Para una lista de islas de deportación mencionadas por los autores antiguos, véase H. D. Saffrey, "Relire l'Apocalypse à Patmos" [Releer el Apocalipsis en Patmos], *RB* 82 (1975): 385-417. Leonard Thompson ("A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John" [Análisis sociológico de 'tribulación' en el Apocalipsis de Juan], *Semeia* 36 [1986]: 150) afirma que «el lenguaje de 1: 9, 10 no sugiere, ni de lejos, que Juan estuviese desterrado, deportado, relegado o preso en Patmos; ni hay la menor evidencia en fuentes romanas de que Patmos fuese una colonia penitenciaria. Tampoco se trataba de una isla desierta y estéril, como se ha sugerido en ocasiones; tenía suficiente población como para merecer tener un gimnasio dos siglos antes de la era común, y una inscripción más o menos de la época de Juan se refiere al culto de Artemisa». Que Juan estuvo exiliado en Patmos es mencionado por Clemente de Alejandría (siglo II d.C.) en su obra *¿Qué rico podrá ser salvo?*, tomo 42 (ANF, 2: 603), por Tertuliano (siglo II d.C.) en *Prescripción contra los herejes*, tomo 36 (ANF, 3: 260) y por Eusebio (siglo IV d.C.) en su *Historia eclesiástica*, 3.20.11 (NPNF, 1: 149).

—en el día del Señor—;[47] y de qué autoridad dependían sus palabras —de la potente voz de «uno semejante al Hijo del hombre» (vers. 13)—.

Aunque la expresión «a causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús» ha recibido interpretaciones diferentes,[48] el punto de vista comúnmente aceptado es que Juan fue desterrado a Patmos porque predicaba la palabra de Dios.[49] La mayoría de los comentaristas entiende que el segundo sintagma, «el testimonio de Jesús», es una referencia al evangelio;[50] sin embargo, algunos entienden que el sintagma se refiere al testimonio apostólico acerca de Jesús (genitivo objetivo).[51]

Hemos visto que en Apocalipsis 1: 2 la expresión «la palabra de Dios y [el] testimonio de Jesús» describe el contenido del Apocalipsis. Es obvio que este no puede ser su significado en 1: 9, dado que Juan fue desterrado a Patmos porque predicaba «la palabra de Dios y [el] testimonio de Jesús».[52] No obstante, no hay necesidad alguna de dividir la expresión e interpretar que su primera mitad, «la palabra de Dios», sea un genitivo subjetivo, mientras que se ve en la segunda mitad, «el testimonio de Jesús», un genitivo objetivo. Se puede entender

47. «Fue en un sábado cuando la gloria del Señor se manifestó al desterrado apóstol» (Elena G. de White, *Los hechos de los apóstoles* [Miami, Florida, 2008], cap. 57, pág. 433). Véase también Kenneth A. Strand, "Another Look at 'Lord's Day' in the Early Church and in Revelation 1: 10" [Nuevo vistazo al "día del Señor" en la iglesia primitiva y en Apocalipsis 1: 10], *NTS* 13 (1966-1967): 174-81.

48. Algunos comentaristas creen que Juan acudió a Patmos para recibir la revelación contenida en el libro (Düsterdieck, 108; Bousset, 192; Kraft, 42); otros creen que fue allí a predicar el evangelio (Friedrich Spitta, *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan] [Halle: Waisenhaus, 1889], 28).

49. Charles, 1: 22; Simcox, 7; Hadorn, 33; Beasley-Murray, 64; Beckwith, 434; Plummer, 5; Ladd, 31; Nichol, 7: 751-52; Zahn, 185; Moffat, 341; Kiddle, 10; Johnson, 424; Mounce, 75.

50. Charles, 1: 21; Barnes, 68; Zahn, 185; Moffat, 341; Ladd, 31; Nichol, 7: 751-52; Thompson, 150.

51. J. Massyngberde Ford, *Revelation*, 384; Martin Rist, "The Revelation of St. John the Divine" [El Apocalipsis de San Juan el teólogo], *IB* (Nueva York, 1957), 373.

52. A no ser que fuera allí a recibir la revelación contenida en el libro. Sin embargo, dado que en el Apocalipsis διά [dia] nunca denota el propósito, sino siempre la razón (Charles, 1: 22), rechazamos esta interpretación.

que ambos genitivos son genitivos subjetivos. Describen el contenido de la predicación de Juan, por la que fue desterrado.

Vemos, entonces, un segundo significado en la expresión «la palabra de Dios y [el] testimonio de Jesús». En 1: 2 se refiere al contenido del libro de Apocalipsis; en 1: 9, en un sentido más amplio, se trata del evangelio como la revelación de la vida y la labor de Cristo.

Mucho antes de que se escribiera el Apocalipsis, Pablo usó las expresiones «el testimonio de Cristo» (τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ [*to martyrion tou Jristou*]) en 1 Corintios 1: 6 (SA) y el «testimonio de nuestro Señor» (τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν [*to martyrion tou kyriou hēmōn*]) en 2 Timoteo 1: 8. Aunque hay diferencias,[53] no puede negarse que al oyente o al lector del siglo I, las tres expresiones, 'testimonio de Jesús', 'testimonio de Cristo' y 'testimonio del Señor' (*martyria Iēsou, martyrion tou Jristou, martyrion tou kyriou*), expresarían el mismo significado.

En 1 Corintios 1: 6 la expresión de genitivo «el testimonio de Cristo» puede ser subjetiva u objetiva, y probablemente tenga ambos sentidos.[54] En un sentido, «el testimonio de Cristo» fue confirmado[55] entre los corintios por medio de la predicación de Pablo; por ejemplo, «Dios confirmó o dio efecto al evangelio entre los corintios cuando estos lo aceptaron y pusieron su sello a su veracidad, por medio del poder interior de su Espíritu».[56] En otro sentido, el testimonio sobre Jesucristo que Pablo llevaba mientras servía entre ellos fue confirmado como verdadero por la vida transformada de estos.[57]

---

53. (1) Pablo usa la palabra μαρτύριον [*martyrion*]; Juan usa μαρτυρία [*martyria*]. La primera hace hincapié en el propio testimonio, mientras que la segunda recalca el acto de darlo (Strathmann, 508). (2) Cada una de ellas usa un apelativo diferente para Cristo.
54. Werner de Boor, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* [La primera carta de Pablo a los Corintios], Wuppertaler Studienbibel (Wuppertal, 1968), 28.
55. La palabra βεβαιόω [*bebaioō*]
56. R. Jamieson, A. R. Fausset y D. Brown, *A Commentary on the Old and New Testament* [Comentario del Antiguo y del Nuevo Testamento] (Grand Rapids, s.f.), 3: 263.
57. Beasley-Murray, "The Revelation" [El Apocalipsis], *The New Bible Commentary, Revised* [Nuevo comentario bíblico, revisado] (Leicester, 1970): 1053.

En 1 Corintios 2: 1, 2 Pablo habla del «testimonio de Dios» (τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ [*to martyrion tou theou*]). Y este «testimonio de Dios», según explica, es «Jesucristo, y este crucificado» (LBA). Así, tanto 'el testimonio de Dios' como 'el testimonio de Cristo' son expresiones usadas para el evangelio. Y lo mismo puede decirse del «testimonio de nuestro Señor» en 2 Timoteo 1: 8. Después de haber exhortado a su joven discípulo para que no se avergonzara del «testimonio de nuestro Señor» (*to martyrion tou kyriou hēmōn*), el apóstol añade: «sino participa de las aflicciones por el evangelio según el poder de Dios».[58]

Parece que Juan acuñó su propia expresión, 'la palabra de Dios y el testimonio de Jesús', para aludir a la revelación de Dios que él proclamaba. Los dos sintagmas están diferenciados, pero, pese a todo, son una unidad, igual que el Padre y el Hijo son Personas diferenciadas, aunque un único Dios.

Kenneth Strand ha demostrado que la ley del AT requería al menos dos testigos (Deut. 19: 15). El concepto ciñe la base del NT y lo impregna, particularmente en el libro de Apocalipsis.[59] En 1: 2, 9 y 20: 4 encontramos dos entidades —«la palabra de Dios» y «el testimonio de Jesús»— que representan a los dos testigos. En otros pasajes el lenguaje varía ligeramente.

En 12: 7, son (traduciendo literalmente los términos griegos) los «mandamientos de Dios» y el «testimonio de Jesús»; en 14: 12, los «mandamientos de Dios» y la «fe de Jesús»; y en 6: 9, «la palabra de Dios» y el «testimonio que tienen», refiriéndose 'testimonio', como veremos, también al «testimonio de Jesús».

Siempre están presentes estos dos testigos: Cristo y el Padre. Tal como afirmó Jesús en Juan 8: 13-18, él y el Padre son los dos testigos,[60] y los dos son siempre uno (Juan 10: 30).[61] Y el libro de Apocalipsis demanda fidelidad a esas dos entidades. Este tema de los dos testigos refuerza la interpretación de que el «testimonio de Jesús» se refiere a la revelación que Cristo hace de sí mismo.[62]

58. Zürcher, 14.
59. K. Strand, "The Two Witnesses of Rev 11: 3-12" [Los dos testigos de Apoc. 11: 3-12], *AUSS* 19 (1981): 132.
60. Véanse también Juan 8: 28, 38; 14: 24; 17: 8.
61. En Apocalipsis 11: 3 encontramos dos testigos que también actúan como una sola entidad.
62. Strand, 134, llega a la conclusión de que los dos testigos, concretamente «la palabra y de Dios» y «el testimonio de Jesús», son el Antiguo Testamento

> **Apocalipsis 6: 9:** Cuando abrió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los que habían muerto por causa de la palabra de Dios [διὰ τὸν λόγον τοῦ θεου {*dia ton logon tou theou*}] y del testimonio que tenían [διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον {*dia tēn martyrian hēn eijon*}].

Aunque este texto no contiene la expresión 'testimonio de Jesús', lo incluimos en nuestro estudio porque lo más probable es que el testimonio mencionado sea el testimonio de Jesús.[63] Sin embargo, no está clara la razón de la omisión de *Iēsou*.[64]

Cuando se abre el quinto sello, Juan ve las almas de los mártires bajo el altar clamando venganza. Se dice de ellos que fueron muertos por la palabra de Dios y el testimonio que tenían.[65]

Significado de ἔχω [*ejō*] (tener/mantener). El asunto es saber qué es el «testimonio que tenían» (*martyrian hēn eijon*). ¿Es el testimonio que recibieron y al que se aferraron en circunstancias adversas,[66] o es el testimonio que ellos dieron bajo las mismas circunstancias?[67] Los que aceptan la segunda interpretación suelen entender que se alude

---

y el Nuevo. Strathmann, 506, rechaza esta interpretación y entiende que la fórmula es una expresión más plena y completa de la revelación cristiana como tal.

63. Bousset, 270. Véase también Johannes Behm, "Die Offenbarung des Johannes" [El Apocalipsis de Juan], *Neues Testament Deutsch* [Nuevo Testamento alemán] (Gotinga, 1937), 41; C. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* [Comentario del Apocalipsis de San Juan el teólogo], Harper's NT Commentaries (Nueva York, 1966), 84; Charles, 1: 174; Ladd, 104; Mounce, 158.
64. Algunos intérpretes creen que se alude a los mártires judíos precristianos (Moffat, 391). Pohl, 1: 202, n. 214, afirma que el nombre puede haber sido omitido por razones rítmicas.
65. KJV, RSV, RV95; NIV, NASB, SA, NVI y LBA vierten «habían mantenido» o expresiones semejantes.
66. Bousset, 270; Düsterdieck, 229; Beckwith, 526; Charles, 1: 174; Simcox, 44; Kraft, 119; Behm, 40; Zahn, 2: 359; Mounce, 158; Beasley-Murray, *The New Bible Commentary Revised*, 1289; Ladd, 104; Johnson, 475.
67. Así lo traducen la NEB, Berkeley y Moffat, y varios comentaristas adoptan esta lectura; por ejemplo, Barnes, 190; Plummer, 188; Kiddle, 118; Beasley-Murray, *The New Bible Commentary Revised*, 135; Massyngberde Ford, 96; J. P. Lange, *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], Langes Bibelwerk (Leipzig, 1871), 118; Fritz Grünzweig, *Johannes-Offenbarung* [El Apocalipsis de Juan], Edition-C Bibelkommentar (Stuttgart, 1981), 184.

a todos los mártires (cristianos o precristianos). Sin embargo, ¿puede interpretarse que la expresión signifique "dar testimonio"?

El significado léxico de *ejō* en su forma transitiva activa es «tener, mantener, tener como posesión propia».[68] Puede significar, además, «ocasionar, causar, considerar» o «tener la posibilidad, poder, ser capaz, estar en una posición».[69] En el NT, el participio medio de *ejō* significa «apegarse, aferrarse».[70] Bauer, Arndt y Gingrich no presentan un solo caso en que ejō tenga el significado de "dar".[71]

Liddell y Scott dan cientos de referencias para la forma transitiva activa de *ejō* con el mismo significado dado por Bauer, Arndt y Gingrich. En la forma media dan cuatro referencias en las que *ejō* significa "portar" o "guardar para sí" algo concreto; por ejemplo, un escudo.[72] Liddell y Scott también citan una segunda acepción de *ejō* que se encontró en una inscripción chipriota y que menciona una ofrenda que es "traída" (*ejō*).[73]

En Apocalipsis 6: 9 *ejō* aparece en el tiempo imperfecto de la voz activa y es una tercera persona de plural. Por lo tanto, el significado solo puede ser "tener" o "mantener", no "dar". Si el significado fuera que "dieron su propio testimonio", cabría esperar el verbo μαρτυρέω [*martyreō*] (dar testimonio, testificar) o alguna forma compuesta del mismo.[74] Dado que no es así, coincidimos con Mounce, quien afirma que «el testimonio de los mártires no era fundamentalmente el testimonio que daban sobre Jesús, sino el testimonio que habían recibido de él (*cf.* 12: 17; 20: 4)».[75] Lo habían aceptado, se negaron a aban-

68. Walter Bauer, William F. Arndt y F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the NT and Other Early Christian Literature* [Diccionario griego-inglés del NT y de otras obras cristianas antiguas] (Chicago, 1957), 332-34.
69. *Ibíd.*, 333.
70. *Ibíd.*, 334.
71. Parte de la argumentación de Gerhard Pfandl solo tiene sentido en inglés. *To bear*, el verbo que usa en su explicación, puede significar, entre otras cosas, "dar" (testimonio) y "portar" (un objeto o una prenda).— *Nota del Traductor.*
72. Henry G. Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* [Diccionario griego-inglés], ed. rev. (Oxford, 1958), 749-50.
73. En ningún sitio encontramos ejō con el significado abstracto de "dar testimonio".
74. Por ejemplo, συμμαρτυρέω [symmartyreō], confirmar un testimonio, pero también dar testimonio.
75. Mounce, 158.

donarlo y, en consecuencia, fueron ejecutados. El "testimonio", no menos que la "palabra", era una posesión objetiva de los mártires.[76]

Esta interpretación está en armonía con el paralelismo de la palabra de Dios y el testimonio de Jesús tal como lo encontramos en otros lugares (por ejemplo, 1: 2, 9), así como con el sentido gramatical de *ejō* (tener, mantener).

> **Apocalipsis 11: 7:** Cuando hayan acabado su testimonio, la bestia que sube del abismo hará guerra contra ellos, los vencerá y los matará.

El contexto de este versículo describe la labor de los "dos testigos", que son presentados en el versículo 3. Son mensajeros de Dios y tienen cierta misión: profetizar el desastre vestidos de cilicio durante 1,260 días. Cuando concluya su testimonio, serán vencidos por la bestia que sube del abismo.

Está claro que la construcción de genitivo, literalmente, "el testimonio *de ellos*", es un genitivo subjetivo. Es el testimonio de ellos, dado por ellos; no un testimonio sobre ellos.

> **Apocalipsis 12: 11:** Ellos lo han vencido por medio de la sangre del Cordero y de la palabra del testimonio de ellos, que menospreciaron sus vidas hasta la muerte.

En Apocalipsis 12: 7-9 Satanás sufre una derrota a manos del arcángel Miguel. El dragón y sus ángeles son arrojados a la tierra (vers. 9), donde es vencido por los creyentes fieles por medio de la sangre del Cordero. La sangre de Cristo, derramada en la cruz, es el medio fundamental de la victoria sobre Satanás. El medio secundario de victoria es la palabra del testimonio de ellos; o sea, el testimonio que dan del poder salvador de la sangre de Cristo.

La construcción de genitivo es la misma que en 11: 7, literalmente, "el testimonio de ellos". «El testimonio de ellos» es un testimonio dado por los creyentes, no un testimonio acerca de ellos.

> **Apocalipsis 12: 17:** Entonces el dragón se llenó de ira contra la mujer y se fue a hacer la guerra contra el resto de la descendencia

76. Charles, 1: 174. Véase también Bousset, 270.

de ella, contra los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo.[77]

Al comienzo de este capítulo vimos que «el resto de la descendencia de ella» está constituido por los miembros fieles de la iglesia de Dios en el tiempo del fin, o sea, después de 1798. El dragón que había intentado destruir a la mujer (la verdadera iglesia de Dios) durante el período de 1,260 años, dirige ahora su ira contra el resto de los fieles creyentes de la misma.[78] Este remanente es identificado por dos características específicas: «Guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús» (LBA).

Características del remanente. La primera de estas marcas identificativas se refiere a los Diez Mandamientos, tal como Dios los dio en el Sinaí. La profecía predice que en el tiempo del fin Dios tendría un pueblo que podría ser reconocido por su apego a los Diez Mandamientos originales, incluyendo el cuarto precepto, que ha sido alterado por la iglesia cristiana apóstata.[79] La profecía predice, además, que el mandamiento del sábado será el punto focal del conflicto final (Apoc. 13: 16; 14: 9-12).[80] Dado que la cristiandad en general sigue apegada a los otros nueve mandamientos, el precepto del sábado será precisamente aquel que haga de señal distintiva.

La segunda marca identificativa —el testimonio de Jesús— puede referirse, si se entiende como un genitivo objetivo, al testimonio fiel que el remanente da acerca de Jesús. Este es el punto de vista de varios intérpretes.[81] Sin embargo, otros tantos exégetas interpretan que 'testimonio de Jesús' es un genitivo subjetivo y entienden que

77. El sufijo "cristo" no aparece en los manuscritos griegos antiguos de este pasaje.
78. No podemos distinguir realmente entre la mujer y su descendencia, dado que la propia mujer no es nada más que la suma de sus hijos. La mujer designa a la totalidad, mientras que el hijo varón o el resto de la descendencia de ella son los miembros particulares de ese todo.
79. Véase la pág. 302.
80. Maxwell, 378-80.
81. S. MacLean Gilmour, "The Revelation of John" [El Apocalipsis de Juan], *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible* [Comentario de la Biblia en un tomo para el intérprete] (Nashville, 1971), 960; Hurd, 247; Schlatter, 246; Rist, 459; Barnes, 358; Vassiliadis, 133.

significa el testimonio que Jesús dio, la verdad que enseñó y a la cual se aferra el remanente a pesar de la persecución del dragón.[82]

La segunda interpretación tiene el apoyo del uso de la palabra *ejō* (tener/mantener), cuyo significado ya ha sido presentado. Es lamentable que los comentaristas que optan por el sentido del genitivo objetivo no consideren la fuerza del verbo *ejō* (tener/mantener). Suponen, sin más, que significa "dar testimonio", aunque no hay apoyo filológico para tal significado. Petros Vassiliadis, quien defiende convincentemente que en los seis casos en que aparece el 'testimonio de Jesús' nos encontremos con genitivos objetivos,[83] ni siquiera menciona *ejō* (tener/mantener). Tampoco investiga la expresión 'el espíritu de la profecía', a la que en breves líneas dedicaremos nuestra atención.

Sobre la base del uso de 'testimonio de Jesús', así como del uso de la palabra *ejō* (tener/mantener), llegamos a la conclusión de que en Apocalipsis 12: 17 la expresión 'testimonio de Jesús' se refiere al testimonio que ha dado el propio Jesús.

> **Apocalipsis 19: 10:** Yo me postré a sus pies para adorarlo, pero él me dijo: «¡Mira, no lo hagas! Yo soy consiervo tuyo y de tus hermanos que mantienen el testimonio de Jesús. ¡Adora a Dios!». (El testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía).

El contexto de este versículo es el anuncio de las bodas del Cordero (vers. 6-8). Tras el anuncio, se le dice a Juan que escriba: «Bienaventurados los que son llamados a la cena de las bodas del Cordero» (vers. 9). Ante ello, Juan, abrumado de sobrecogimiento por lo que acaba de oír y por la presencia del ángel, cae al suelo para adorar al mensajero celestial (vers. 10).

El ángel reprende con amabilidad a Juan y en el curso de su explicación se refiere dos veces al «testimonio de Jesús». La opinión erudita vuelve a estar dividida en cuanto al significado que esa expresión tiene aquí. Algunos entienden que se trata de un genitivo objetivo;[84]

---

82. W. Barclay, *Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], Auslegung des NT (Wuppertal, 1970), 2: 98; Morris, 160; Mounce, 247; Plummer, 315; Beckwith, 630; Trites, 75.
83. Vassiliadis, 133.
84. Rist, 570; Massyngberde Ford, *Revelation*, 312; Ladd, 251; Barnes, 461; Charles, 2: 130; Düsterdieck, 456.

otros ven en ella un genitivo subjetivo.[85] Un tercer grupo cree que están presentes ambos significados.[86]

El espíritu de la profecía. Todos los intérpretes entienden que la clave para la comprensión del "testimonio de Jesús" está en la última frase: «El testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía». Según el primer punto de vista, la expresión 'el espíritu de la profecía' forma el sujeto de la frase, y 'el testimonio de Jesús' es su predicado.[87] Así, se entiende que la frase significa «el propósito de la profecía es dar testimonio de Jesús».[88] Según el segundo punto de vista, el orden gramatical se invierte, y «el testimonio de Jesús es el espíritu que inspira a los profetas».[89] Caird dice: «Es impensable que Juan, quien de forma tan obvia creía en su propia inspiración profética por el Espíritu de Dios, se hubiese identificado con el punto de vista de que la única fuente de su inspiración fuese su propio testimonio sobre Jesús, como si, de hecho, se inspirase a sí mismo».[90]

La expresión 'el espíritu de la profecía' aparece una única vez en la Biblia, solo en este texto. El paralelo más estrecho que tiene en la Biblia se encuentra en 1 Corintios 12: 8-10. En ese pasaje, Pablo se refiere al Espíritu, quien, entre otros χαρίσματα [*jarismata*], da el don de profecía. La persona que recibe ese don es llamada profeta (1 Cor. 12: 28). Esto está en armonía con 2 Pedro 1: 21, pasaje en el que Pedro declara que la profecía ocurre cuando «los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo». Así, «el espíritu de la profecía» de Apocalipsis 19: 10 es el Espíritu Santo, quien inspira la palabra profética, o, según la definición del propio versículo, quien revela el testimonio de Jesús.

Hablando de cuando el Espíritu viniera, el propio Jesús dice que «él os enseñará todas las cosas y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Juan 14: 26). Además, «él os guiará a toda la verdad, porque no hablará por su propia cuenta, sino que hablará todo lo que oiga [...]. Él me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo hará saber»

85. Schlatter, 311; Kraft, 245; Pohl, 2: 249; Zahn, 584; Beckwith, 729; Caird, 237; Beasley-Murray, *New Century Bible*, 276; Plummer, 449; Moffat, 465; Johnson, 572; Mounce, 342; Trites, 76.
86. Barclay, 2: 198; Morris, 222; Grünzweig, 2: 182.
87. Massyngberde Ford, *Irish Theological Quarterly* 285.
88. Barnes, 461.
89. Caird, 238.
90. *Ibíd.*

(Juan 16: 13, 14). En otras palabras «el espíritu de la profecía» inspira a los profetas con el testimonio de Jesús, es decir, la revelación que Jesús da de sí mismo.

Por otra parte, es cierto que el propósito de la profecía es dar testimonio de Jesús,[91] y esto, en efecto, lo hacen los profetas inspirados. Por eso, algunos exégetas ven presentes ambos significados en la expresión 'testimonio de Jesús'. Y bien puede que así sea. Sin embargo, creemos que el significado del genitivo subjetivo (testimonio procedente o dado por Jesús) es fundamental por las razones siguientes:

1. La presencia del verbo *ejō* (tener/mantener) vuelve a indicar posesión.[92] Los hermanos *tienen* el testimonio de Jesús. No hay base textual alguna para entender que esta expresión signifique que los hermanos dan testimonio de Jesús.
2. Los lectores judíos de los días de Juan sabían lo que se quería decir con la expresión 'el espíritu de la profecía'. Habrían entendido que la expresión se refería al Espíritu Santo.

   El judaísmo rabínico equiparaba las expresiones veterotestamentarias 'santo espíritu', 'espíritu de Dios' o 'espíritu de Yahveh' con 'el espíritu de la profecía', según puede verse en la frecuente aparición de esta expresión en los tárgumes (traducciones escritas del AT al arameo):

   > Y el faraón dijo a sus siervos: ¿Podemos encontrar un hombre como este, en quien está el espíritu de la profecía del Señor? (Gén. 41: 38)
   >
   > ¿En qué se conocerá que he hallado misericordia delante de ti sino en la presencia de tu *šəkînāʰ* con nosotros, para que puedan obrarse señales distintivas a favor nuestro, en la retirada del espíritu de profecía de las naciones, y en que hables por tu santo espíritu conmigo y con tu pueblo, para que podamos ser distinguidos de todos los pueblos sobre la faz de la tierra? (Éxo. 33: 16)
   >
   > Y el Señor dijo a Moshé: Toma a Yehoshúa bar Nun, hombre en el cual mora el espíritu de profecía de delante del Señor. (Núm. 27:18)[93]

91. Véase *supra*.
92. Véase lo dicho sobre Apoc. 6: 9.
93. John W. Etheridge, *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch* [Los tárgumes de Onkelos y Jonatán ben Uzziel sobre el Pentatauco] (Londres, 1862), 1: 131, 556; 2: 442. Otros casos se encuentran en

A veces, la expresión 'espíritu de la profecía' se refiere simplemente al Espíritu Santo, pero en muchos casos se refiere al don de profecía dado por el Espíritu Santo, como queda de manifiesto por el contexto del texto masorético.

Comentando sobre esta expresión en los tárgumes, J. P. Schäfer dice:

> De ahí que, en primer lugar, la expresión 'Espíritu de la profecía' sea más cercana al TM que la expresión 'Espíritu Santo'. Además, un examen de los versículos en los que el TO usa la expresión 'Espíritu de la profecía' muestra que, en casi todos los casos, hay una relación directa con la profecía en el contexto bíblico. Aunque no sea literal en el sentido más estricto, la traducción "Espíritu de la profecía" está casi siempre estipulada en el TM (Génesis 41: 38: José tenía el "Espíritu de la profecía" porque pudo interpretar el sueño del faraón; Números 11: 25: El Espíritu que se posó en los setenta ancianos, según el TM, hizo que "profetizaran"; Números 24: 2: Balaam profetizó sobre Israel). En otras palabras, la expresión 'Espíritu de la profecía' describe una situación claramente definida, concretamente: el Espíritu Santo enviado de parte de Dios, que imparte al hombre el don profético.[94]

F. F. Bruce llega a la misma conclusión y afirma:

> La expresión 'el Espíritu de la profecía' es habitual en el judaísmo posbíblico: se usa, por ejemplo, en el circunloquio targúmico del Espíritu de Yahveh que desciende sobre tal o cual profeta. Así, el Tárgum de Jonatán vierte las palabras iniciales de Isaías 61: 1 como «El Espíritu de la profecía procedente de delante de Dios el Señor está sobre mí». La idea expresada en Apocalipsis 19: 10 no es diferente a la ya citada de 1 Pedro 1: 11, donde se dice que «el Espíritu de Cristo» dio de antemano testimonio en los profetas del Antiguo Testamento. También ahí, Jesús es el tema del testimonio dado por el Espíritu profético; los profetas no sabían

---

Gén. 45: 27; Éxo. 35: 21, 31; Núm. 11: 17, 25, 26, 28, 29; 24: 2; Jue. 3: 10; 1 Sam. 10: 6; 19: 10, 23; 2 Sam. 23: 2; 1 Rey. 22: 24; 2 Crón. 15: 1; 18: 22, 23; 20: 14; Sal. 51: 13; Isa. 11: 2. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* [Comentario del Nuevo Testamento] (Múnich, 1965), 2: 129.

94. J. P. Schäfer, "Die Termini 'Heiliger Geist' und 'Geist der Prophetie' in den Targumim und das Verhältnis der Targumim zueinander" [Las expresiones 'Espíritu Santo' y 'Espíritu de la profecía' en los tárgumes y la relación mutua entre los tárgumes], *VT* 20 (1970): 310.

cuáles serían la persona ni el momento, pero al fin se ha hecho público el secreto: la persona es Jesús; el momento es ahora.

Sin embargo, en Apocalipsis 19: 10 el Espíritu da testimonio por medio de profetas cristianos. Lo que predijeron los profetas de los días precristianos es proclamado por los profetas de la nueva era, entre los que Juan ocupa un lugar preponderante.[95]

Otros eruditos que han estudiado la literatura rabínica sobre esta cuestión han afirmado que «los eruditos rabínicos entendieron sistemáticamente que 'santo espíritu' significaba el Espíritu de la profecía o el don profético, a no ser que el contexto los obligara a interpretarlo como el Espíritu que inspiró las Escrituras».[96]

Conviene decir algo sobre el valor de los tárgumes. El primer tárgum escrito conocido data de los siglos II o III d.C.[97] Sin embargo, su forma oral se remonta al período posexílico, cuando el arameo fue reemplazando gradualmente al hebreo en importancia como lengua hablada. «Aunque estas traducciones eran orales, hay buena base para mantener que pronto adquirieron un grado de fijeza».[98] Por ello, podemos decir sin temor a equivocarnos que lo que se acabó escribiendo era lo mismo que oían en las sinagogas los judíos del siglo I d.C.

3. El paralelismo entre Apocalipsis 19: 10 y 22: 8, 9 indica que los hermanos que tienen el testimonio de Jesús han de ser identificados con los profetas.

19: 10	22: 8-9
Yo me postré a sus pies para adorarlo,	Me postré a los pies del ángel que me mostraba estas cosas, para adorarlo.

95. F. F. Bruce, *The Time Is Fulfilled* [El tiempo se ha cumplido] (Grand Rapids, 1978), 105-6.
96. Strack-Billerbeck, 2: 128.
97. G. L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* [Vista general introductoria del Antiguo Testamento] (Chicago, 1974), 49.
98. R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* [Introducción al Antiguo Testamento] (Grand Rapids, 1969), 227.

19: 10	22: 8-9
pero él me dijo: «¡Mira, no lo hagas! Yo soy consiervo tuyo y de tus hermanos que mantienen el testimonio de Jesús. ¡Adora a Dios!».	Pero él me dijo: «¡Mira, no lo hagas!, pues yo soy consiervo tuyo, de tus hermanos los profetas y de los que guardan las palabras de este libro. ¡Adora a Dios!».
(El testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía).	

La situación en ambos pasajes es la misma. Juan cae a los pies del ángel para adorar. Las palabras de la respuesta del ángel son casi idénticas, aunque las diferencias son significativas:

1. En 19: 10 los hermanos son identificados con la expresión «que mantienen [tienen] el testimonio de Jesús». En 22: 9 los hermanos son llamados, sencillamente, «profetas».
2. En 19: 10 se añade la explicación: «El testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía». Esta frase está ausente de 22: 9, dado que ahí no se usa la expresión 'el testimonio de Jesús'.
3. En 22: 9, tras identificarse como consiervo de Juan y sus hermanos, el ángel añade «y de los que guardan las palabras de este libro», es decir, de todos los santos. El ángel también es una criatura de Dios. Como tal, es consiervo de todos los creyentes.

Si el principio protestante de interpretar un pasaje bíblico con otro tiene algún significado, esta comparación ha de llevarnos a la conclusión de que los hermanos que tienen el testimonio de Jesús son los profetas.

Algunos comentaristas adoptan la posición de que, en cierto sentido, todos los hijos de Dios son profetas y tienen "el espíritu de la profecía"; por ello, debería entenderse que esta expresión se les aplica. David Hill, por ejemplo, dice:

> El paralelismo entre este versículo (19: 10) y 22: 9 sugiere que los «hermanos que mantienen el testimonio de Jesús» han de ser identificados con los profetas [...]. Sin embargo, en otros lugares

> «los que mantienen el martyria Iēsou» es la descripción de todos los cristianos fieles. Lo que parece estar implicado por la colocación de los sintagmas en este versículo es que todos los miembros de la iglesia son, en principio o potencialmente, profetas, igual que toda la iglesia se presenta, de manera ejemplar, en forma de los «dos testigos» (11: 3ss.).[99]

Este tipo de razonamiento, no obstante, no armoniza con las pruebas bíblicas. En 1 Corintios 12: 4-11 se presenta una enumeración de los dones del Espíritu. En los versículos 8-10 leemos del Espíritu que da sabiduría, fe, sanidad, profecía, lenguas, etcétera. No da todos los dones a todo el mundo, sino que reparte «a cada uno en particular como él quiere». Por ello, los receptores no son designados de la misma manera: «Y a unos puso Dios en la iglesia, primeramente apóstoles, luego profetas, lo tercero maestros [...]» (vers. 28; *cf.* Efe. 4: 11).

Por lo tanto, el "espíritu de la profecía" de Apocalipsis 19: 10 no es la posesión de todos los miembros de iglesia en general, sino únicamente de aquellos que han sido llamados por Dios para ser profetas. Esta ha sido la interpretación de los eruditos de la Biblia del pasado y del presente. Por ejemplo, H. Strathman dice con respecto a Apocalipsis 19: 10:

> Según el paralelo de 22: 9, los hermanos a los que se alude no son los creyentes en general, sino los profetas. También aquí son calificados de tales. Ese es el quid del versículo 10c. Si tienen el martyria Iēsou, tienen el espíritu de la profecía; es decir, son profetas, como el ángel, quien simplemente está al servicio del martyria Iēsou.[100]

Por lo tanto, llegamos a la conclusión de que la expresión 'el testimonio de Jesús' en Apocalipsis 19: 10 se refiere al testimonio dado por el propio Jesús, ya sea en su propia vida y en su propio ministerio, o mediante la obra del Espíritu Santo que inspira a sus siervos los profetas.

> **Apocalipsis 20: 4:** Vi tronos, y se sentaron sobre ellos los que recibieron facultad de juzgar. Y vi las almas de los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, los

99. David Hill, "Prophecy and Prophets in Revelation" [Profecía y profetas en el Apocalipsis], *NTS* 18 (1971–1972): 413.

100. Strathmann, 4: 501. Véase también D'Aragon, "The Apocalypse" [El Apocalipsis], *The Jerome Bible Commentary* (Londres, 1969), 489; Johnson, 572; Zahn, 585; Kraft, 245.

> que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, ni recibieron la marca en sus frentes ni en sus manos; y vivieron y reinaron con Cristo mil años.

El contexto de este versículo es la primera resurrección y el comienzo del milenio. La atención se centra en los que sufrieron y murieron por el amor de Cristo. Reinan con él durante los mil años.

De todos los textos considerados del Apocalipsis, 20: 4 es aquel en el que "testimonio respecto de Jesús" se ajustaría mejor. Los mártires fueron decapitados por su testimonio de Jesús y porque proclamaban la palabra de Dios. Muchos exégetas entienden la frase de esta manera.[101]

Sin embargo, en 20: 4, como en 1: 2, 9 y 12: 17, «la expresión ['testimonio de Jesús'] se equilibra por medio de la simétrica con 'la palabra (o mandamiento) de Dios', siendo 'de Dios' un genitivo subjetivo. En estos casos 'Jesús' también puede ser un genitivo subjetivo».[102]

Por supuesto, es posible entender que 'testimonio de Jesús' es un testimonio sobre él y que la 'palabra de Dios' es la palabra que Dios pronunció; sin embargo, no hay ninguna necesidad exegética de tal cosa y parece mejor entender ambas expresiones como genitivos subjetivos.

Así, encontramos que martyria (testimonio/testigo) se usa ocho veces en el libro de Apocalipsis en una construcción de genitivo. En algunos casos es posible una traducción como genitivo objetivo. Sin embargo, la consideración de todo el contexto indica que en todos los casos es preferible una lectura como genitivo subjetivo.

En tres casos (6: 9; 12: 17; 19: 10) se usa el verbo *ejō* (tener/mantener) en conexión con 'el testimonio de Jesús'. En cada caso, apoya la interpretación de que se trata de un genitivo subjetivo.

Tres veces (1: 2, 9; 20: 4) 'el testimonio de Jesús' se usa en una construcción paralela con 'la palabra de Dios'. Una vez (12: 17) está en paralelo con 'los mandamientos de Dios'. Dado que 'la palabra de Dios' y 'los mandamientos de Dios' son genitivos subjetivos (provenientes de Dios), es razonable interpretar 'el testimonio de Jesús' de la misma manera.

---

101. Rist, 520; Ladd, 265; Johnson, 582; Barnes, 475; Massyngberde Ford, *Revelation*, 349; Vassiliadis, 132.

102. J. Massyngberde Ford, *ITQ* 285. Véase también Mounce, 355.

Resumen general

1. *Martyria* (testimonio/testigo) es un término usado fundamentalmente por Juan: 30 de las 37 ocasiones en que aparece en las Escrituras.

2. Fuera del libro de Apocalipsis, cuando *martyria* es usada en una construcción de genitivo por Marcos, Lucas o Juan, se trata siempre de un genitivo subjetivo. Esto queda subrayado por construcciones paralelas del tipo encontrado en 1 Juan 5: 9 («Si recibimos el testimonio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios»). «El testimonio de los hombres» y «el testimonio de Dios» son las palabras pronunciadas por los hombres y las palabras dichas por Dios (genitivos subjetivos), no palabras referidas a los hombres o a Dios (genitivos objetivos).

3. En el libro de Apocalipsis, todas las construcciones de genitivo con *martyria* pueden entenderse como genitivos subjetivos. No hay ninguna razón gramatical, sintáctica o teológica convincente para pensar lo contrario.

4. El paralelismo en 1: 2, 9 y 20: 4 entre 'la palabra de Dios' y 'el testimonio de Jesús' indica claramente que 'el testimonio de Jesús' es el testimonio que él mismo da, igual que 'la palabra de Dios' es la palabra que Dios pronuncia. Pasa lo mismo en Apocalipsis 12: 17 en el paralelismo entre 'los mandamientos de Dios' y 'el testimonio de Jesús'.

5. En 12: 17 se dice del «resto de la descendencia de ella» que «tienen [*ejō*] el testimonio de Jesús» (LBA). Si 'el testimonio de Jesús' significa "testimonio sobre Jesús", el verbo *ejō* (tener/mantener) sería del todo insólito en este lugar. El testimonio sobre Jesús o referido a él exigiría un verbo como 'dar', no 'tener'. En este caso, la palabra *ejō* denota, con perfecta naturalidad, *posesión*.

6. El contexto global del NT pone de manifiesto que el contenido del "testimonio de Jesús" es el propio Jesús. Igual que el contenido de la palabra de Dios es Cristo, el contenido y el propósito del "testimonio de Jesús" es el propio Cristo. El "testimonio de Jesús" es, entonces, la revelación que Cristo hace de sí mismo por medio de los profetas: su testimonio, no el testimonio del hombre referido a él. No obstante, esta última idea está estrechamente ligada

con aquella; en algunos casos podría estar presente en un sentido secundario.

7. El paralelismo entre 19: 10 y 22: 8, 9 indica que los que «mantienen el testimonio de Jesús» tienen el don profético. Esto se ve apoyado por la explicación de que «el testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía», es decir, el Santo Espíritu que inspira a los profetas.

Así, «el resto de la descendencia de ella» en 12: 17 tiene el don profético. No todos los miembros como tales, sino que una de sus marcas identificativas como grupo es la manifestación del don profético en medio de ellos.

Significación de la expresión 'testimonio de Jesús'

La significación del "testimonio de Jesús" (la revelación de Cristo comunicada por medio de los profetas) en el gran conflicto entre Dios y Satanás se hace evidente de inmediato. Se menciona al comienzo del libro (cap. 1), en su mitad (cap. 12) y en su final (caps. 19, 20). Es presentado como objeto especial de los ataques de Satanás. Tres de los cinco textos que mencionan el testimonio de Jesús lo sitúan en el contexto de la persecución. Los otros dos versículos (1: 2; 19: 10) sirven de explicación de la expresión 'el testimonio de Jesús'.

En el capítulo 1 se nos transporta al siglo I d.C. Cristo ha muerto, ha resucitado y ha ascendido al cielo. La culminación de la historia, la muerte de Cristo, que, según los deseos de Satanás, debería haber sido su victoria decisiva contra Dios, se convirtió en una rotunda derrota para el príncipe del mal. Está furioso y no está dispuesto a rendirse.

No muchos años después del triunfo de Cristo en el Calvario, muere Esteban, el primer mártir. Unos años después, Santiago, luego Pedro, Pablo y otros. Según avanza el siglo, la persecución se recrudece. El culto al emperador fuerza la situación para los cristianos y muchos pierden la vida.

Entre los perseguidos destacan los llamados especialmente por Dios para ser sus profetas, los que tienen el testimonio de Jesús, el espíritu de la profecía. Juan escribe que está exiliado en Patmos «por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús» (Apoc. 1: 9, LBA).

En el capítulo 12 se nos transporta en la historia hasta el tiempo del fin, hasta la fase final del gran conflicto. La iglesia de Dios y sus hijos han sido perseguidos por Satanás durante 1,260 años, pero este ha sido incapaz de exterminarlos. La profecía muestra que sigue existiendo un remanente después de ese largo período de persecución. Ese remanente tiene dos marcas identificativas: «Guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús» (12: 17, LBA). En Apocalipsis 14: 12 se dice de ellos que guardan los mandamientos y la fe de Jesús, es decir, la fe en Jesús (genitivo objetivo). Y Satanás, lleno de ira por ello, les hace la guerra.

En el capítulo 20 se nos sitúa en la época del milenio. Cristo ha regresado y redimido a los suyos y entre ellos se encuentran los que murieron por aferrarse a la "palabra de Dios" y al "testimonio de Jesús". No renegaron de la palabra de Dios ni de la revelación de Cristo durante las fases finales del gran conflicto; se negaron a adorar a la bestia y su imagen. Ahora la guerra se ha terminado y se sientan con Cristo y reinan con él.

Así, el libro de Apocalipsis revela en el tema del gran conflicto que impregna todo el libro que la fidelidad a la "palabra de Dios" y al "testimonio de Jesús" separa a los fieles de los infieles. Se confirma la profecía de Josafat: «Creed en Jehová, vuestro Dios y estaréis seguros; creed a sus profetas y seréis prosperados» (2 Crón. 20: 20).

Apocalipsis 12: 17 y los adventistas del séptimo día

La comprensión que los adventistas del séptimo día tenemos de nosotros mismos se ve vitalmente afectada por una interpretación adecuada de Apocalipsis 12: 17. Los primeros adventistas del séptimo día estaban convencidos de que su movimiento era «el resto de la descendencia de ella», la iglesia de los últimos días llamada por Dios para cumplir una misión especial.

Los pioneros

G. I. Butler, tras citar Apocalipsis 12: 17, dijo en 1874:

> ¿No hay, entonces, ningún pueblo en el que se combinen estas condiciones en estos últimos días? Creemos que lo hacen verdaderamente en los adventistas del séptimo día. Venimos procla-

mando por doquier que somos la iglesia "remanente" desde hace veinticinco años [...].

¿Guardamos los mandamientos de Dios? Cualquiera que sepa algo de este pueblo puede responder que esta es la parte más importante de nuestra fe [...].

En cuanto al Espíritu de profecía, es notorio que, desde el comienzo de nuestra existencia como pueblo, los adventistas del séptimo día hemos reivindicado que ha estado en ejercicio activo entre nosotros.[103]

W. H. Littlejohn escribió en 1883:

Por lo tanto, sépase que los adventistas del séptimo día reivindicamos ser aquellos a los que Juan vio en visión, y a quienes denominó el remanente que guarda los mandamientos de Dios y tiene el testimonio de Jesucristo.

En cuanto a los dos puntos prominentes de la fe de la iglesia remanente de los que Juan habla, es bien sabido que los adventistas del séptimo día reivindicamos mantenerlos y practicarlos. Estos puntos son, en primer lugar, la observancia de los mandamientos de Dios y, en segundo lugar, la tenencia o la posesión del testimonio de Jesucristo.[104]

Urías Smith, en un sermón presentado en el Congreso de 1891 de la Asociación General, declaró:

En Apocalipsis 12: 17 se encuentra un lenguaje con el que todos estáis familiarizados: «Entonces el dragón se llenó de ira contra la mujer y se fue a hacer la guerra contra el resto de la descendencia de ella, contra los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo». Puesto que "la mujer" es un símbolo de la iglesia, la descendencia de la mujer es el número de creyentes de cualquier generación y «el resto de la descendencia de ella» significa, naturalmente, la última generación de la iglesia. He aquí una profecía concluyente de que la última iglesia se caracterizará por este rasgo especial: tendrá el testimonio de Jesucristo. Pero, ¿cuál es el testimonio de Jesucristo? Apocalipsis 19: 10: «El testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía». [...]

103. G. I. Butler, "Visions and Prophecy" [Las visiones y la profecía], *Review and Herald*, 2 de junio de 1874, 193.

104. W. H. Littlejohn, "Seventh-day Adventists and the Testimony of Jesus Christ" [Los adventistas del séptimo día y el testimonio de Jesucristo], *Review and Herald*, 14 de agosto de 1883, 14.

> Creemos que estamos cumpliendo este pasaje bíblico; que hemos llegado a esta época.[105]

Escribiendo en 1892, Loughborough dijo:

> Estamos en los días en que por doquier abundan las señales de que el día del Señor está a las puertas. Estamos en el mismísimo período de tiempo en que había de surgir un pueblo que guardaría todos los Mandamientos y que también tendría «el testimonio de Jesús»: el «Espíritu de profecía». ¿Qué encontramos? Que durante los pasados 46 años ha surgido tal pueblo, portador precisamente de tal mensaje, entre cuyos miembros se ha manifestado el don de profecía. Poniendo a prueba el don, tal como se ha manifestado por medio de la Sra. E. G. de White, según las reglas de la Biblia, hemos visto que supera la prueba en cada detalle.[106]

Elena G. de White

Elena G. de White creía firmemente que los adventistas del séptimo día éramos la iglesia remanente de Dios y que Apocalipsis 12: 17 se nos aplicaba. Los adventistas del séptimo día «son los representantes de Dios en la tierra».[107] «Tenemos los mandamientos de Dios y el testimonio de Jesucristo, que es el espíritu de profecía».[108] Y da el siguiente consejo:

> Los hitos que nos han hecho lo que somos, han de ser preservados y serán preservados, como Dios lo ha manifestado mediante su Palabra y el testimonio de su Espíritu. Él nos insta a aferrarnos firmemente, con el vigor de la fe, a los principios fundamentales que están basados sobre una autoridad incuestionable.[109]

---

105. U. Smith, "The Spirit of Prophecy and Our Relation to It" [El Espíritu de profecía y nuestra relación con él], *General Conference Daily Bulletin* (1891), 150.
106. John N. Loughborough, *The Rise and Progress of Seventh-day Adventists* [Origen y progreso de los adventistas del séptimo día] (Battle Creek, Míchigan, 1892), 388.
107. Elena G. de White, *Testimonios para la iglesia*, tomo 2 (Miami, Florida, 1996): 402.
108. Elena G. de White, *Testimonios para los ministros* (Mountain View, California, 1977), 114.
109. Elena G. de White, *Mensajes selectos*, tomo 1 (Mountain View, California, 1966), 243.

Elena G. de White identifica a menudo al remanente de Apocalipsis 12: 17 con la iglesia adventista del séptimo día.[110]

> Tengan todos cuidado de no hacer declaraciones contra el único pueblo que está cumpliendo la descripción que se da del pueblo remanente que guarda los mandamientos de Dios, tiene la fe de Jesús, y exalta la norma de la justicia en estos postreros días.[111]

También aclara que "el testimonio de Jesús" en 19: 10 es el testimonio del propio Cristo: «Es la voz de Cristo la que nos habla por medio del Antiguo Testamento. "El testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía" (Apoc. 19: 10)».[112] En varios lugares el «Espíritu de profecía» es identificado con el Espíritu Santo, que fue dado a Enoc,[113] Simeón,[114] Silas[115] y la propia Elena G. de White.[116] El Espíritu de profecía, que habla solo la verdad,[117] da sueños y visiones.[118] En otros lugares la referencia parece apuntar a la obra que Elena G. de White realizó bajo la dirección del Espíritu Santo.

> Debemos seguir las indicaciones dadas por medio del espíritu de profecía. Debemos amar y obedecer la verdad para este tiempo. Esto nos salvará de aceptar fuertes engaños. Dios nos ha hablado mediante su Palabra. Nos ha hablado por medio de los testimonios dados a la iglesia, y por medio de los libros que han contribuido a aclarar nuestro deber actual y la posición que debemos ocupar ahora.[119]

En una carta del año 1906 menciona a un pastor quien, en su enseñanza, «demostró que el espíritu de profecía tiene una parte im-

110. Véanse, en el *Comprehensive Index to the Writings of Ellen G. White* [Índice exhaustivo de los escritos de Elena G. de White] (Mountain View, California, 1962–1963), bajo los epígrafes "Remnant church" [Iglesia remanente] y "Remnant people" [Pueblo remanente].
111. Elena G. de White, *Testimonios para los ministros*, 57-58.
112. Elena G. de White, *Patriarcas y profetas* (Miami, Florida, 2008), capítulo 32, pág. 337.
113. *Ibíd.*, capítulo 6, pág. 65.
114. Elena G. de White, *El Deseado de todas las gentes* (Miami, Florida, 2007), cap. 5, pág. 38.
115. White, *Los hechos de los apóstoles*, capítulo 20, pág. 152.
116. White, *Mensajes selectos*, tomo 1, 30.
117. White, *Testimonios para la iglesia*, tomo 4: 16-17; véase también 325.
118. White, *Testimonios para la iglesia*, tomo 1: 495.
119. Elena G. de White, *Obreros evangélicos* (Mountain View, California, 1971), 323.

portante que desempeñar en el afianzamiento de la verdad. Cuando concluyó su parte me invitó [...] a hablar a la gente».[120] Sin embargo, la referencia primaria es siempre al Espíritu de Dios.

> Sin embargo, ahora cuando os envío un testimonio de amonestación y reprensión, muchos de vosotros decís que es meramente la opinión de la Hna. White. De esta manera habéis insultado al Espíritu de Dios. Vosotros sabéis cómo el Señor se ha manifestado mediante el espíritu de profecía. El pasado, el presente y el futuro han pasado ante mí.[121]

Conclusión

Nuestro estudio de Apocalipsis 12: 17 y textos afines ha demostrado que, según la profecía, existe una iglesia remanente después de la conclusión de los 1,260 días proféticos. Esta iglesia puede ser reconocida mediante dos marcas distintivas: Guarda «los mandamientos de Dios» y tiene «el testimonio de Jesús».

La observancia de los mandamientos se refiere a los mandamientos originales dados por Dios en el monte Sinaí. En particular, el cuarto mandamiento es la señal distintiva, dado que ha sido alterado por la cristiandad apóstata.

El testimonio de Jesús —el testimonio que él da— se refiere al don profético, que también está presente en la iglesia remanente. Dios promete que mediante el Espíritu de la profecía —el Espíritu Santo— volverá a manifestarse de forma especial a la iglesia remanente para guardar y dirigir a sus miembros en los últimos días, cuando Satanás realizará esfuerzos especiales por destruirlos.

Desde nuestros inicios, los adventistas del séptimo día nos hemos visto como el cumplimiento de esta profecía. Hemos reivindicado las dos marcas identificativas y las hemos aplicado a los Diez Mandamientos —en particular al sábado— y a la vida y la obra de Elena G. de White.

A la vez, hemos reconocido que esta identificación con la iglesia remanente no nos confiere una posición de exclusividad ante Dios. La salvación no queda garantizada por la pertenencia a una iglesia

120. Elena G. de White, *El evangelismo* (Mountain View, California, 1975), 191.
121. White, *Testimonios para la iglesia*, tomo 5: 61.

específica. Existe una iglesia invisible de Dios de la que son miembros cuantos han aceptado a Cristo como Salvador personal, con independencia de la iglesia en cuyos registros figuren. Sin embargo, también es cierto que Dios ha hecho que en este mundo se organice y estructure una iglesia, encargada de prepararlos —a él y a sus habitantes— para la segunda venida de Cristo. Ello significa que se ha ordenado a esta iglesia que dé un mensaje especial al mundo: el mensaje de los tres ángeles.

El origen profético del movimiento adventista y la misericordiosa dirección de Dios a través del don profético de Elena G. de White deberían hacernos más conscientes de la responsabilidad que tenemos como iglesia, al tiempo que, para nosotros, deberían ser un acicate para acabar la obra que Dios nos ha encomendado.

Bibliografía

Alexander, William. *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis]. The Expositor's Bible, ed. W. R. Nicoll. Nueva York: A. C. Armstrong and Son, 1908.

Archer, Gleason L. *A Survey of Old Testament Introduction* [Reseña introductoria del Antiguo Testamento]. Chicago: Moody Press 1964. Existe una versión en español publicada por Editorial Portavoz.

Asociación General de la IASD, *Problems in Bible Translation* [Los problemas de la traducción de la Biblia]. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1954.

Barclay, William. *Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], 2 tomos. Auslegung des NT. Wuppertal: Aussaat Verlag, 1970. Existe una versión en español publicada por Editorial CLIE.

Barnes, Albert. *Notes on the Book of Revelation* [Notas sobre el libro de Apocalipsis]. Londres: George Routledge Sons, 1852.

Bauer, Walter, William F. Arndt y F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English Lexicon the NT and other Early Christian Literature* [Diccionario griego-inglés del NT y de otras obras cristianas antiguas]. Chicago: University of Chicago Press, 1957.

Beasley-Murray, G. R. "The Revelation" [El Apocalipsis]. *The New Bible Commentary Revised.* Leicester: Inter-Varsity Press, 1970.

----------. *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis]. New Century Bible. Londres: Oliphants, 1978.

Beckwith, I. T. *The Apocalypse of John* [El Apocalipsis de Juan]. Grand Rapids: Baker Book House, 1979.

Behm, Johannes. "Die Offenbarung des Johannes" [El Apocalipsis de Juan]. *Das Neue Testament Deutsch. Gotinga*: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1937.

Black, Matthew, y H. H. Rowley. *Peake's Commentary on the Bible* [Comentario de Peake sobre la Biblia]. Aunbury-on-Thames, Middlesex: Thomas Nelson and Sons, Ltd., 1962.

Boor, Werner de. *Der Erste Brief des Paulus an die Korinther* [La primera epístola de Pablo a los Corintios]. Wuppertal: R. Brockhaus, 1968.

Böttcher, Manfred. *Weg und Ziel der Gemeinde Jesu* [Camino y meta de la iglesia de Jesús]. Hamburgo: Advent-Verlag, s.f.

Bousset, Wilhelm, *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan]. Gotinga: Vandenhoeck Ruprecht, 1906.

Bruce, F. F. *The Time Is Fulfilled* [El tiempo se ha cumplido]. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978.

Butler, George I. "Visions and Prophecy" [Las visiones y la profecía]. *Review and Herald* 43 (2 de junio de 1874).

Caird, C. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* [Comentario del Apocalipsis de San Juan el teólogo]. Harper's Commentary. Nueva York: Harper and Row, 1966.

Charles, R. H. *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan]. 2 tomos. Edimburgo: T. and T. Clark, 1920.

Clemente de Alejandría. *¿Qué rico podrá ser salvo?* 2:603. Ante-Nicene Fathers. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Coenen, Lothar. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* [Diccionario teológico de términos del Nuevo Testamento]. Wuppertal: Rolf Brockhaus Verlag, 1967.

Dächsel, August. *Dächsels Bibelwerk* [Obra bíblica de Dächsel], 7 tomos. Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, s.f.

D'Aragon, Jean-Louis. "The Apocalypse" [El Apocalipsis]. *The Jerome Bible Commentary.* Londres: G. Chapman, 1969.

Düsterdieck, Friedrich. *Critical and Exegetical Handbook to the Revelation of John* [Manual crítico y exegético sobre el Apocalipsis de Juan]. Nueva York: Funk and Wagnalls, 1887.

Etheridge, John W. *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch* [Los tárgumes de Onkelos y Jonatán ben Uzziel sobre el

Pentatauco]. 2 tomos. Londres: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1862.

Eusebio de Cesárea. *Historia ecclesiastica.* Nicene and Post Nicene Fathers, 2ª colección, 1: 81-403. Nueva York: Christian Literature Company, 1917.

Ford, Desmond, *Crisis!* 3 tomos. Newcastle: Desmond Ford Publications, 1982.

Ford, J. Massyngberde. "For the Testimony of Jesus Is the Spirit of Prophecy" [Porque el testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía]. *Irish Theological Quarterly* 42 (1975): 284-91.

----------. *Revelation* [Apocalipsis]. Anchor Bible. Nueva York: Doubleday and Company, 1975.

Gehrke, R. D. "Genesis Three in the Light of Key Hermeneutical Considerations" [Génesis tres a la luz de consideraciones hermenéuticas clave]. *Concordia Theological Monthly* 36 (1965): 534-60.

Geiermann, Peter. *The Convert's Catechism of Catholic Doctrine* [Catecismo de la doctrina católica del converso]. Ed. de 1957. St. Louis: B. Herder Book Company, 1930.

Gesenius, Wilhelm. *Hebräisches und aramäischer Wörterbuch* [Diccionario hebreo y arameo]. Berlín: Springer-Verlag, 1962.

Gilmour, S. MacLean. *"The Revelation to John"* [El Apocalipsis de Juan]. *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible* [Comentario de la Biblia en un tomo para el intérprete]. Nashville: Abingdon Press, 1971.

Grogan, G. W. "Isaiah" [Isaías]. *Expositor's Bible Commentary.* Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Grünzweig, Fritz. *Johannes-Offenbarung* [El Apocalipsis de Juan]. 2 tomos. Bibelkommentar, Edition-C. Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1981.

Günther, W. y H. Krienke. "Rest, übrig" [Resto, remanente]. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* [Diccionario teológico de términos del Nuevo Testamento] 2: 1042-46. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1971.

Guthrie, Donald. *New Testament Introduction* [Introducción al Nuevo Testamento]. Londres: The Tyndale Press, 1970.

Hadorn, D. Wilhelm. *Die Offenbarung des Johannes* [El libro de Apocalipsis], Theologischer Handkommentar zum NT. Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1928.

Harris, R. L., et al. *Theological Wordbook of the Old Testament* [Diccionario teológico del Antiguo Testamento], 2 tomos. Chicago: Moody Press, 1980.

Harrison, R. K. *Introduction to the Old Testament* [Introducción al Antiguo Testamento]. Grand Rapids: William. B. Eerdmans, 1969. Existe una versión en español publicada por Editorial Tell.

Hartenstein, Karl. *Der wiederkommende Herr* [El Señor que vuelve]. Stuttgart: Evan. Missionsverlag, 1969.

Hasel G. F. "Remnant" [Remanente]. *The Interpreter's Dictionary of the Bible* [Diccionario de la Biblia para intérpretes], tomo suplementario, 736. Nashville: Parthenon Press, 1976.

----------. *The Remnant* [El remanente]. Berrien Springs, Míchigan: Andrews University Press, 1980.

Hill, David. "Prophecy and Prophets in Revelation" [Profecía y profetas en el Apocalipsis]. *New Testament Studies* 18 (1971-1972): 401-410.

Hurd, John Russell. *Hyponoia.* Nueva York: Leavitt, Trow and Company, 1844.

Jamieson, Robert, A. R. Fausset y David Brown. *A Commentary Critical, Experimental and Practical on the Old and New Testament* [Comentario crítico, empírico y práctico del Antiguo y del Nuevo Testamento]. 3 tomos. Grand Rapids: William B. Eerdmans, reimpresión de 1976.

Jenni, E. "Remnant" [Remanente]. *The Interpreter's Dictionary of the Bible* [Diccionario de la Biblia para intérpretes], 4 tomos, 4:32-33. Nashville: Abingdon Press, 1962.

Johnson, Sian. "Revelation" [Apocalipsis]. *The Expositor's Bible Commentary,* tomo 12. Grand Rapids: Zondervan, 1981.

Kattenbusch, F. "Der Märtyrertitel" [El título de mártir]. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* 4 (1903): 111-27.

Keenan, Stephan. *A Doctrinal Catechism* [Catecismo doctrinal], 3ª ed. estadounidense rev. Nueva York: P. J. Kenedy, 1876.

Keil, C. F. *Genesis und Exodus* [Génesis y Éxodo]. Leipzig: Dörfling und Franke, 1818.

Kiddie, Martin. *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan], Moffat NT Commentary. Londres: Hodder and Stoughton, 1940.

Kraft, Heinrich. *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], Handbuch zum Neuen Testament. Tubinga: J.C.B. Mohr, 1974.

Ladd, George Eldon. *A Commentary on the Revelation of John* [Comentario sobre el Apocalipsis de Juan]. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1972. Existe una versión en español publicada por Editorial Caribe.

Lange, J. P. *Genesis* [Génesis]. Nueva York: Charles Scribner, 1915.

----------. *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan]. Leipzig: Verlag von Velhagen und Klasing, 1871.

Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. John's Revelation* [La interpretación del Apocalipsis de San Juan]. Mineápolis: Augsburg Publishing House, 1961.

Leupold, Herbert C. *Exposition of Genesis* [Exposición de Génesis]. Columbus, Ohio: The Wartburg Press, 1942.

----------. *Exposition of Isaiah* [Exposición de Isaías]. Grand Rapids: Baker Book House, 1976.

Liddell, Henry G. y Robert Scott. *A Greek-English Lexicon* [Diccionario griego-inglés], 9ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1958.

Littlejohn, W. H. "Seventh-day Adventists and the Testimony of Jesus" [Los adventistas del séptimo día y el testimonio de Jesucristo], *Review and Herald* 60 (14 de agosto de 1883).

Lohmeyer, Ernst, "Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum" [La idea de martirio en el judaísmo y el cristianismo primitivo]. *Zeitschrift für Systematische Theologie* 5 (1927–1928): 232-49.

Loughborough, John N. *The Rise and Progress of Seventh-day Adventists* [Origen y progreso de los adventistas del séptimo día]. Battle Creek, MI: General Conference Association, 1892.

Macho, Alejandro Díez. *Neophyti I, Targum palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana.* Madrid – Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968.

Manson, T. W. "Martyrs and Martyrdom" [Los mártires y el martirio]. *Bulletin of the John Rylands Library*, tomo 39 (1956–1957), 463-84.

Maxwell, C. Mervyn. *Dios revela el futuro.* Miami, Florida: APIA, 1989.

Merz, Karl. *Was in Kürze geschehen soll* [Lo que ha de pasar en breve]. Lahr-Dinglingen: St. Johannis-Druckerei, s.f.

Moffat, James. "The Revelation of St. John the Divine" [El Apocalipsis de San Juan el teólogo]. *Expositor's Greek Testament,* 5 tomos, 5:281-494. Grand Rapids: William. B. Eerdmans, 1956.

Morris, Canon Leon. *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan]. Tyndale NT Commentary. Leicester: Inter-Varsity Press, 1977.

Morris, H. M. *The Genesis Record* [El registro del Génesis]. Grand Rapids: Baker, 1976.

Mounce, R. H. *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis]. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William. B. Eerdmans, 1980.

Naegelsbach, Carl Wilhem Eduard *Der Prophet Jesaja* [El profeta Isaías]. Langes Bibelwerk. Leipzig: Verlag Velhagen und Klasing, 1877.

Nichol, F. D., ed. *Comentario bíblico adventista del séptimo día,* 7 tomos. Mountain View, California: Publicaciones Interamericanas, 1978–1996.

Osterhaven, M. W. "Testimony" [Testimonio]. *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* [Enciclopedia gráfica Zondervan de la Biblia], 5 tomos, 5: 682. Grand Rapids: Zondervan, 1975.

Plummer, A. *Revelation* [Apocalipsis]. The Pulpit Commentary. Londres: Kegan, Paul, Trench, Trübner and Co., 1898.

Pohl, Adolf. *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], 2 tomos, Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1971.

Preuss, H. D. "Zera". *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* [Diccionario teológico del Antiguo Testamento], 5 tomos. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973-1986.

Rienecker, Fritz. *Lexikon zur Bibel* [Diccionario de la Biblia]. Wuppertal: Brockhaus Verlag, 1960.

Rist, Martin. "The Revelation of St. John the Divine" [El Apocalipsis de San Juan el teólogo]. *The Interpreter's Bible.* Nueva York: Abingdon Press, 1957.

Robbins, Ray F. *The Revelation of Jesus Christ* [La revelación de Jesucristo]. Nashville: Broadman Press, 1975.

Saffrey, H. D. "Relire l'Apocalypse à Patmos" [Releer el Apocalipsis en Patmos]. *Revue biblique* 82 (1975): 385-417.

Schafer, J.P. "Die Termini 'Heiliger Geist' und 'Geist der Prophetic' in den Targumim und das Verhältnis der Targumim zueinander" [Las expresiones 'Espíritu Santo' y 'Espíritu de la profecía' en los tárgumes y la relación mutua entre los tárgumes]. *Vetus Testamentum* 20 (1970): 304-314.

Schlatter, Adolf. *Briefe und Offenbarung des Johannes* [Las cartas y el Apocalipsis de Juan]. Stuttgart: Calwer Verlag, 1950.

Schreiner, Ernst. *Das Große Buch vom Ende* [El gran libro del fin]. Chemnitz: Verlag von Gottlob Koezle, s.f.

Schulz, Siegfried. "Sperma". *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [Diccionario teológico del Nuevo Testamento], 10 tomos, 7:537-47. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1964.

Scroggie, W. Graham. *The Great Unveiling* [La gran revelación]. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1979.

Seiss, J. A. *The Apocalypse* [El Apocalipsis]. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1973.

Simcox, William H. *The Revelation of St. John the Divine* [El Apocalipsis de San Juan el teólogo]. Cambridge: University Press, 1898.

Smith, Urías. "The Spirit of Prophecy and Our Relation to It" [El Espíritu de profecía y nuestra relación con él]. *General Conference Daily Bulletin.* 1891.

Spitta, Friedrich. *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan]. Halle: Waisenhaus, 1889.

Strack, Hermann L. y Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament* [Comentario del Nuevo Testamento], 7 tomos. Múnich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1965.

Strand, Kenneth A. "Another Look at 'Lord's Day' in the Early Church and in Rev 1:10" [Nuevo vistazo al "día del Señor" en la iglesia primitiva y en Apocalipsis 1: 10]. *New Testament Studies* 13 (1966/1967): 174-81.

----------. "The Two Witnesses of Rev 11: 3-12" [Los dos testigos de Apoc. 11: 3-12]. *Andrews University Seminary Studies* 19 (1981): 127-35.

Strathman, Hermann. "Martus". *Theological Dictionary of the New Testament* [Diccionario teológico del Nuevo Testamento], 10 tomos, 4: 474-510. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1964–1976.

Sweet, John. *Revelation* [Apocalipsis]. SCM Pelican Commentaries. Londres: SCM Press, Ltd., 1979.

Swete, Henry Barclay. *Commentary on Revelation* [Comentario del Apocalipsis]. Grand Rapids: Kregel Publications, 1980.

Tenney, Merril C. *Interpreting Revelation* [La interpretación del Apocalipsis]. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1957.

Tertuliano. *Prescripción contra los herejes.* Ante-Nicene Fathers, 3:260-71. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Thompson, Leonard. "A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John" [Análisis sociológico de 'tribulación' en el Apocalipsis de Juan]. *Semeia* 36 (1986): 147-74.

Trites, Allison A. "Martus and Martyrdom in the Apocalypse" [Martys y martirio en el Apocalipsis]. *Novum Testamentum* 15 (1973): 72-80.

Unger, F. M. y W. White. *Nelson's Expository Dictionary of the Old Testament* [Diccionario expositivo Nelson del Antiguo Testamento]. Nashville: Th. Nelson, 1980.

Vassiliadis, Petros. "The Translation of The Translation of *Marturia Iesou* in Revelation" [La traducción de Martyria Iēsou en el Apocalipsis]. *The Translator* 36 (enero de 1985): 129-35.

Visher, Wilhelm. *The Witness of the Old Testament to Christ* [El testimonio del Antiguo Testamento sobre Cristo], 2 tomos, trad. A. B. Crabtree. Londres: Lutterworth Press, 1946.

Walvoord, John J. *The Revelation of Jesus Christ* [La revelación de Jesucristo]. Holborn: Marshall, Morgan, and Scott, Ltd., 1966.

White, Elena G. de. *El Deseado de todas las gentes.* Miami, Florida: APIA, 2007.

----------. *El evangelismo.* Mountain View, California: Publicaciones Interamericanas, 1975.

----------. *Los hechos de los apóstoles.* Miami, Florida: APIA, 2008.

----------. *Mensajes selectos,* 3 tomos. Mountain View, California: Publicaciones Interamericanas, 1966–1985.

----------. *Obreros evangélicos.* Mountain View, California: Publicaciones Interamericanas, 1971.

----------. *Patriarcas y profetas.* Miami, Florida: APIA, 2008.

----------. *Testimonios para la iglesia,* 9 tomos. Miami, Florida: APIA, 1996–2007.

----------. *Testimonios para los ministros.* Mountain View, California: Publicaciones Interamericanas, 1977.

Wiesemann, Heinrich. *Das Heil für Israel* [La salvación para Israel]. Stuttgart: Calwer Verlag, 1965.

Young, Edward J. *The Book of Isaiah* [El libro de Isaías], 3 tomos. New International Commentary on the OT. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1965.

Zahn, Theodor. *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], 2 tomos. Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1926.

Zürcher, Jean. "The Testimony of Jesus Is the Spirit of Prophecy" [El testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía]. Manuscrito inédito. Congresos bíblicos de 1988.

Capítulo XI

El papado moderno: Alegatos y autoridad

Johann Heinz

Sinopsis editorial. Tras siete décadas de amarga rivalidad ideológica, los dirigentes del comunismo ruso y del catolicismo romano (el presidente soviético Mijaíl Gorbachov y el papa Juan Pablo II), el 1 de diciembre de 1989, en la Ciudad del Vaticano, acordaron establecer relaciones diplomáticas entre el Kremlin y el Vaticano. Juan Pablo II llamó al encuentro «una señal de los tiempos que han madurado lentamente, una señal que es rica en promesas» (*The Washington Post*, 2 de diciembre de 1989).

La presente consideración del papado como conciencia moral del mundo no es una mera casualidad. Tal como observa el autor, Roma «piensa en términos de siglos». Los actuales éxitos papales son el resultado de planes meticulosamente trazados y seguidos persistentemente. Desposeídos por el control directo de los Estados modernos y ante la pérdida de sus propios territorios en Italia (1870), los líderes papales se volvieron a una nueva estrategia para recuperar la autoridad perdida de la iglesia.

Los papas pasaron en un primer momento a desarrollar e incrementar el poderío espiritual de la iglesia, proyectando la imagen del papa como el amado y adorado "Santo Padre" —centro de la vida de la iglesia en el que habían de centrarse los ojos del catolicismo mundial—, cuyas palabras y cuya instrucción habían de ser recibidas con veneración y obediencia. El dogma de la infalibilidad del papa cuando habla sobre doctrina (Vaticano I) coronó este refuerzo de la iglesia desde el interior.

Sin embargo, la estrategia papal también contemplaba una apertura al mundo. Los papas empezaron a decir lo que pensaban sobre la política mundial, sobre asuntos sociales, cultura, medicina, ciencia, ética, religión, etcétera, con el propósito de amoldar el pensamiento de las naciones al punto de vista de la iglesia. Juan XXIII volvió al

mundo el rostro sonriente del amor, poniendo a la iglesia en un papel de servicio a la humanidad. Convocó un concilio (Vaticano II) y promovió una renovación de la iglesia para satisfacer las necesidades de la sociedad moderna. Sentó las bases para el acercamiento a los países comunistas, así como a los "hermanos separados" del cristianismo protestante, y para los viajes pastorales de los papas que vinieron después: Pablo VI y Juan Pablo II. Ya en el otoño de 1988, con el fin de alcanzar el objetivo de convertirse en la "conciencia moral del mundo", este último papa ya llevaba cuarenta viajes a cuestas.

Como consecuencia de su estrategia global, la influencia del papado ha alcanzado un cúmulo de éxitos aún más notable y de mayor alcance que el logrado en tiempos medievales. Hasta los Estados Unidos tienen un embajador ante la corte del Vaticano. El papa actual[1] «parece ser lo que quiere ser: el paladín de los derechos humanos y de la paz, el dirigente moralmente fiable, el favorito de las masas, la superestrella de los medios de comunicación, "casi igual que un nuevo Mesías", en quien está depositada la esperanza del mundo».

Sin embargo, ¿ha cambiado realmente el papado? Las contundentes reafirmaciones de Juan Pablo II a favor de los dogmas inveterados de Roma evocan en el estudioso de la Biblia el recuerdo de la alegación que suele hacerse de que «Roma nunca cambia». Tal como observa Elena G. de White, «mientras [los protestantes] tratan de realizar su propósito, Roma tiene su mira puesta en el restablecimiento de su poder, y tiende a recuperar su supremacía perdida» (*El conflicto de los siglos* [Miami, Florida, 2007], cap. 36, pág. 567).

Este capítulo examina la historia moderna del papado en su empeño por convertirse en una potencia mundial. Estos cambios llamativos, pero coherentes, rellenan de color los contornos de la profecía escatológica: «Toda la tierra se maravilló en pos de la bestia [...]. La adoraron todos los habitantes de la tierra cuyos nombres no estaban escritos desde el principio del mundo en el libro de la vida del Cordero» (Apoc. 13: 3, 8).

1. Tenga en cuenta el lector que esto se escribió durante el pontificado de Juan Pablo II.— *Nota del Traductor.*

Esquema del capítulo

I. El declive de la autoridad religiosa y del poder temporal (siglos XVIII/XIX)

II. La curación de la herida mortal

III. La era de los papas Píos: De Pío VII a Pío XII (1800–1958)

IV. El punto de inflexión: Juan XXIII (1958–1963)

V. ¿Continuidad o retroceso? Pablo VI (1963–1978)

VI. El «líder efectivo»: Juan Pablo II (1978–[2005])

VII. Resumen

VIII. Bibliografía

El declive de la autoridad religiosa y del poder temporal (siglos XVIII/XIX)

Cuando el emperador austriaco José II (1780–1790) visitó el Palacio Ducal de Venecia, sus guías intentaron que pasase de largo ante el cuadro "La humillación de Barbarroja ante el papa Alejandro III", de Federico Zuccaro. Sin embargo, el emperador exigió una explicación sobre el cuadro. Tras escuchar la explicación, dada con la mayor reticencia, dijo con una sonrisa: «*Tempi passati*» (tiempos pasados).

A finales del siglo XVIII, el papado parecía que, verdaderamente, había llegado a su fin. Con la "cautividad babilónica" de la iglesia en el siglo XIV, el conciliarismo del XV, la Reforma del XVI, el galicanismo y la Ilustración de los siglos XVII y XVIII, el papado había perdido gran parte del poderío material y de la autoridad religiosa que una vez poseyera en la Edad Media.

En 1773, Clemente XIV tuvo que disolver la orden jesuita; en 1782, José II llevó a cabo sus amplias reformas eclesiásticas pese a la oposición de Pío VI; en 1793, la Revolución francesa abolió el cristianismo, y en 1798 los ejércitos revolucionarios tomaron posesión de los Estados Pontificios y proclamaron la República Romana. Cuando Pío VI murió en Valence en 1799, «el papado había sufrido su humillación más profunda [... y] pareció estar aniquilado [...]. La Revolución

también le asestó la herida que no pareció querer sanar sino hasta bien adentrado el siglo XX».[2]

Sus contemporáneos llamaron a Pío VI «el sexto y último».[3] Napoleón habló de «la máquina vieja que se desvencijará sola».[4] A pesar de la restauración de los Estados Pontificios (1801, 1814), Kierkegaard consideró propio decir en el siglo XIX que «la era de los papas está ahora en el pasado».[5] La nueva pérdida (1870) y la restauración del Vaticano (1929) como un "miniestado", «ese trocito de cuerpo que basta para dar cohesión al alma» (Pío XI),[6] hicieron que Stalin pronunciara con ironía durante la Segunda Guerra Mundial el conocido comentario: «¿Cuántas divisiones tiene realmente el papa?».[7]

Sin embargo, peor aún fue la pérdida de su autoridad religiosa, a la que el papado hubo de someterse a causa del pensamiento moderno de la Ilustración, del liberalismo, del nacionalismo y del socialismo. La emancipación del pensamiento como consecuencia del racionalismo, la autonomía del individuo como consecuencia del liberalismo, la hostilidad hacia la religión como consecuencia del ateísmo filosófico (L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche), así como la secularización y la indiferencia del hombre moderno a consecuencia del laicismo han abierto profundas brechas en los muros del cristianismo y también del catolicismo. Empezaba a ponerse de relieve el cumplimiento del pronóstico realizado por Philipp Jakob Spener en 1675: «Hemos de esperar una caída aún mayor de la Roma papal».[8]

2. M. Weitlauff, "Papsttum und moderne Welt" [El papado y el mundo moderno], *ThZ* 40 (1984): 367-93, esp. 372, 370.
3. J. Gelmi, "Das Papsttum im Zeitalter der Aufklärung" [El papado en la era de la Ilustración], en B. Moser, ed., *Das Papsttum* [El papado] (Múnich, 1983), 243.
4. Weitlauff, 371.
5. S. Kierkegaard, "Selbstprüfung" [Autoexamen], en *Werke* [Obras], 12: 352-58, citado en *Die Leidenschaft des Religiösen* [La pasión de los religiosos] (Stuttgart, 1973), 56.
6. Citado en F. Leist, *Der Gefangene des Vatikans* [El prisionero del Vaticano] (Múnich, 1971), 46.
7. Citado en E. Mainardi, "Heilig und unfehlbar?" [¿Santo e infalible?], en G. Denzler, ed., *Papsttum heute und morgen* [El papado hoy y mañana] (Ratisbona, 1975), 118.
8. Philipp Jakob Spener, *Pia desideria* [Deseos piadosos], 2ª ed. (Giessen, 1975), 47.

La curación de la herida mortal

Sin embargo, Philipp Jakob Spener había previsto un futuro completamente diferente. Hace trescientos años escribió: «Estoy convencido de que la Babilonia romana volverá a recuperar todo su poderío anterior antes de que el juicio final la alcance. Me temo que la mayoría de las naciones, intimidadas por su poderío y aterrorizadas por su brutalidad, permitirán que el yugo que se sacudieron de encima hace unos doscientos años vuelva a ser puesto sobre ellas».[9]

En la «herida mortal» de la primera bestia (Apoc. 13: 3)[10]—la misma potencia simbolizada por el «cuerno pequeño» de Daniel (Dan. 7: 25)— los primeros adventistas del séptimo día (H. Edson, J. Bates, J. N. Andrews, U. Smith)[11] veían la caída de Roma en 1798, ya preparada, naturalmente, por los acontecimientos de la Reforma.[12]

En consecuencia, aplicaron la "curación" de la herida a la investidura de Pío VII en 1800 (U. Smith), a la restauración de 1815 (J. Bates), la esperaban en algún momento del futuro (J. N. Andrews) o, si no, consideraban que la "curación" estaba en el lapso que mediaba entre la Reforma y el fin (S. N. Haskell). Así, basándose en sus interpretaciones de la profecía, muchos preveían un "Renacimiento" de Roma similar al de Spener. Las interpretaciones adventistas posteriores siguieron estas vías.

L. R. Conradi veía el proceso de "curación" en el surgimiento del papado en el siglo XIX, que alcanzó su culminación en la declaración de infalibilidad y en la victoria de su lucha "cultural" contra

9. Philipp Jakob Spener, *Letzte Desiderata* [Últimos deseos] III, 475; citado en R. Pache, *Die Wiederkunft Jesu Christi* [La segunda venida de Jesucristo] (Wuppertal, 1953), 175.
10. La correspondencia del cuerno pequeño de Dan. 7 con la primera bestia de Apoc. 13 puede hallarse, entre otros, en A. Osiander, A. Conradus y D. Pareus (*cf.* L. E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers* [La fe profética de nuestros padres] 2 [Washington, DC, 1954): 299, 319, 520). Desde el mismo comienzo, la interpretación adventista ha seguido esta línea (*cf.* U. Smith, *Las profecías de Daniel y del Apocalipsis* 2 [Mountain View, California, 1971]: 202-204).
11. Véase Froom 4: 1083, 1078, 1097, 1126; Smith, 204.
12. S. N. Haskell, *The Story of the Seer of Patmos* [La historia del vidente de Patmos] (Nashville, 1905), 232.

Bismarck;[13] J. Vuilleumier consideraba que se trataba del aumento de poderío desde la época de León XIII hasta el siglo XX y más allá;[14] W. A. Spicer entendía que el proceso seguía en marcha en sus días;[15] R. A. Anderson aludió a los Pactos de Letrán del año 1929 entre Mussolini y el Vaticano.[16]

Haciendo referencia también a los Pactos de Letrán, el *Comentario bíblico adventista* hace énfasis en el grado mucho mayor de la restauración anunciada (Apoc. 13: 8, 12) y presenta esta como algo aún futuro.[17] Refiriéndose a 1929 de la misma manera, C. M. Maxwell también añade el Concilio Vaticano II y el nuevo perfil de los papas de Juan XXIII a Juan Pablo II como factores de la restauración de la influencia católica en el mundo. Por ejemplo, aunque la propuesta del presidente Truman de enviar un embajador estadounidense al Vaticano encontró la más violenta oposición de los protestantes norteamericanos, Ronald Reagan ejecutó ese plan en 1984 sin encontrar ninguna oposición sustancial.[18]

Esta interpretación de la restauración papal se basa en ciertas perspectivas exegéticas:

1. La bestia de Apocalipsis 13: 1-10 es idéntica al cuerno pequeño de Daniel 7[19] y también al de Daniel 8.[20]
2. Los versículos 5-7 se refieren a los 42 meses proféticos (1,260 años), la época de la Edad Media y la Contrarreforma.[21]

13. L. R. Conradi, *Prophetischer Ausblick auf Zeit und Ewigkeit* [Vista profética del tiempo y la eternidad], 13ª ed. (Hamburgo, s.f.), 375, 380.
14. J. Vuilleumier, *L'Apocalypse* [El Apocalipsis], 4ª ed. (Dammarie-les-Lys, 1948), 235-37.
15. W. A. Spicer, *Our Day in the Light of Prophecy* [Nuestra época a la luz de la profecía] (Washington, DC, 1918), 142.
16. R. A. Anderson, *Unfolding the Revelation* [El Apocalipsis desvelado] (Mountain View, California, 1974), 138.
17. F. D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7 (Buenos Aires, 1996): 832.
18. C. M. Maxwell, *God Cares* (Boise, ID, 1985): 2: 346.
19. Smith, 202-204; Conradi, 362; *Comentario bíblico adventista* 7: 831-33.
20. Maxwell, 327.
21. Conradi, 383-85; *Comentario bíblico adventista* 7: 832-34.

3. Los versículos 3 y 4 son un una anticipación objetiva de los acontecimientos del fin de los 42 meses.[22]
4. En paralelo con los versículos 3b y 4, los versículos 7b[23] y 8[24] vuelven a referirse al tiempo posterior a los 42 meses.
5. Los versículos 9 y 10 son paralelos al versículo 3a y explican la «herida mortal».[25] El año 1798 únicamente puede ser un cumplimiento parcial[26] y encuentra su culminación en el juicio final.[27]
6. La «herida mortal» no es solo una herida a una de las cabezas (vers. 3a), sino también a la propia bestia (vers. 12, 14). Por lo tanto, la "curación" es no solo la "curación" de la cabeza, sino también de la bestia entera (vers. 14b).[28]

De lo anterior podemos concluir que la "curación" debe manifestar varios aspectos:

1. La boca que habla arrogancias, incluyendo la blasfemia.

---

22. Vuilleumier: «La herida mortal y su curación se han situado en el encabezamiento del cuadro de forma anticipada. Los capítulos 14 y 15 nos ofrecen algunos ejemplos de esta figura del lenguaje, que tiene la meta de señalar el resultado desde el comienzo. La cronología de esta herida deriva del propio texto: La bestia, que sucede al dragón, recibe de él como herencia su poder, su trono y gran autoridad; a partir de ahí comienza una carrera que no parece coincidir con una herida mortal en la cabeza; por ello, esta herida solo puede tener lugar al final de un largo período en el que la autoridad de la bestia ha sido universal» (págs. 206, 207).
23. *Comentario bíblico adventista* 7: 833.
24. Conradi, 385.
25. Smith, 205-207; Haskell, 232; Anderson, 137.
26. *Comentario bíblico adventista* 7: 833-34.
27. Haskell, 233.
28. W. G. Johnsson, "God's People Victorious over the Confederacy of Evil: An Exegesis of Revelation 12-14" [El pueblo de Dios, victorioso sobre la confederación del mal: Exégesis de Apocalipsis 12-14] (Exposición, Darmstadt, 18-25 de marzo de 1987), 26 (véase la versión editada en el cap. 1 de este tomo). Incluso las siete cabezas son interpretadas de forma diferente: las siete formas del gobierno romano, estando representado el papado por la última cabeza (Smith, 333; Conradi, 498; Haskell, 227-29); los siete reinos de Daniel 7 = Babilonia, Medopersia, la Grecia macedónica con sus cuatro reinos sucesores más importantes, Roma (Vuilleumier, 196), o el número perfecto que expresa la abundancia de poder, o las diversas potencias políticas usadas por la bestia (*Comentario bíblico adventista* 7: 822- 823, 831; Johnson, 29-30) o la omnipotencia del *imperium* romano (H. Kobs, *Gottes Geheimnis offenbart* [Dios revela lo secreto] [Hamburgo, s.f.], 191).

2. El gran poder sobre todas las tribus, los pueblos, las lenguas y las naciones.
3. La guerra contra los santos y su victoria sobre ellos.
4. El asombro y la adoración del mundo entero.

La era de los papas Píos: De Pío VII a Pío XII (1800–1958)

La reivindicación de infalibilidad

Los papas más importantes de esta época (Pío IX, León XIII, Pío XII) dirigieron sus reflexiones y sus acciones a compensar la pérdida del poder temporal por parte de los papas con lo que ha dado en llamarse el «salto a lo sobrenatural».[29] En la Edad Media los papas habían presentado reivindicaciones de enorme calado en cuanto a su poder espiritual, como el caso de Gregorio VII en su *Dictatus papae* [Manifiesto del papa],[30] Inocencio III en sus sermones y escritos[31] y Bonifacio VIII en su bula papal *Unam sanctam* [Una, santa].[32]

29. Weitlauff, 383.
30. «Solo el obispo de Roma es denominado legítimamente obispo universal (n° 2). Solo él puede nombrar y destituir obispos (n° 3 + 25). Solo él puede convocar sínodos generales (n° 16); su nombre es único en el mundo (n° 11); solo él puede ser nombrado en las iglesias (n° 10); solo él puede llevar emblemas imperiales (n° 8); sus pies deben ser besados por los príncipes (n° 9); sus decretos no pueden ser repudiados por nadie más; sin embargo, él puede repudiar los de todos los demás (n° 18); la Iglesia romana es por siempre infalible (n° 22), todas las demás deben estar de acuerdo con ella (n° 26); todo papa legítimamente establecido se hace santo por el mérito de Pedro (n° 23)» (citado en C. Mirbt y K. Aland, *Sources for the History of the Papacy and Roman Catholicism* [Fuentes para la historia del papado y del catolicismo romano] [Tubinga, 1976], 1: 282, [n° 547]).
31. «Vicario de Cristo, dios de Faraón, menor que Dios, mayor que el hombre, obispo de todo cristiano, príncipe de toda nación, porque el Señor dejó a Pedro para que gobernara no solo la iglesia, sino también el mundo entero» (citado en J. Haller, *The Papacy — Ideals and Reality* [El papado: Ideales y realidad] [Hamburgo, 1965], 3: 237-38).
32. «Debemos aceptar y retener una Santa Iglesia Católica Apostólica en la obediencia de la fe [...]. Fuera de ella no hay salvación ni perdón de los pecados [...]. Que esta iglesia tiene dos espadas a su disposición, concretamente una espiritual, así como una temporal; eso nos enseñan los textos del Evangelio (Lucas 22: 38) [...]. Sin embargo, una espada debe estar sujeta a la otra, y el poder temporal debe estar sometido al poder espiritual [...]. Por eso exponemos, declaramos, definimos y enseñamos que el sometimiento al papa

Sin embargo, ni los papas de la Edad Media ni los de la Contrarreforma se habían atrevido a articular lo que se anunció en el siglo XIX como «verdad católica», «verdad de la que nadie puede desviarse sin dañar la propia fe y la propia salvación»,[33] concretamente, «el dogma inmutable (*irreformabilis*) revelado por Dios[34] de la "primacía jurisdiccional"[35] del papa sobre "todo el globo terráqueo"[36] y su "infalibilidad" en decisiones "*ex cathedra*" [desde la silla] en cuestiones de "fe o costumbres"».[37] Con esto se confió al papado un «poder irrefrenable» (Ignaz von Döllinger)[38] sobre el testimonio de las Escrituras y la tradición, y el «sacrilegio vaticano» (Karl Barth)[39] se agudizó hasta alcanzar la arrogancia.

Esta exagerada confianza en sí mismo es la explicación de algo distinto, muy nuevo; concretamente, la definición *ex cathedra* de dogmas por el papa por sí solo, sin la colaboración de un concilio (1854: la Inmaculada Concepción de María; 1950: la Asunción física de María). Para demostrar que esta evaluación no es exagerada, permítaseme citar varios comentarios estrictamente católicos de los años en torno a 1870:

«La infalibilidad del papa es la infalibilidad del propio Jesucristo», y «siempre que el papa piensa, es el mismísimo Dios quien piensa en él».[40] En esa época, el autor protestante K. Hase, historiador de la iglesia, escribió estas profundas palabras: «La posesión infalible de la verdad en una cabeza mortal parece tan estrechamente relacionada con la omnisciencia y es un atributo tan exclusivo de la Divinidad que cabría declarar a un hombre omnipotente con la misma facilidad con la que se lo declara infalible».[41] Aún hoy el teólogo católico

---

romano es absolutamente necesario para la salvación de todo ser humano» (Mirbt y Aland, 1: 458-60 [nº 746]).

33. *DS* 3060.
34. *DS* 3074, 3073.
35. *DS* 3053.
36. *DS* 3059.
37. *DS* 3074.
38. Citado en Leist, 327.
39. Citado en H. Fries y K. Rahner, *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit* [Unificación de las iglesias: Posibilidad real] (Friburgo de Brisgovia, 1983), 73.
40. Citado en Leist, 344.
41. K. Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik* [Manual de la polémica protestante], 4ª ed. (Leipzig, 1878), 156.

Hans Küng testifica de lo indecorosa que resulta la reivindicación de "infalibilidad" para un mortal cuando dice que «solo Dios es infalible [...]. La "infalibilidad" está reservada, en última instancia, para Aquel para el que estuvo reservada originalmente: Dios, su Palabra y su Verdad».[42]

La reivindicación de autoridad temporal

Durante el período de los papas Píos (1815-1929), el poder temporal del papado en forma de miniestado se restauró solo parcialmente. De 1870 a 1929, los papas hubieron de conformarse con desempeñar el papel de "prisionero del Vaticano". Sin embargo, no se renunció a las reivindicaciones de autoridad ni de respeto temporales. En cada coronación papal, el cardenal oficiante pronunciaba las palabras: «Sabe que, al recibir esta, la triple corona de la tiara, eres el padre de los príncipes y los reyes, el gobernante del orbe, el vicario de Jesucristo aquí en la tierra, a quien sean la honra y la gloria en la eternidad».[43]

Antes de ser coronado, el papa era entronizado en la *cathedra eminens* [silla eminente], el trono que trasciende a todo y a todos. De forma similar al trono de Salomón, siete escalones llevan hasta él. Cualquiera que se aproximase al papa tenía que arrodillarse y besar su mano, su rodilla o su pie. La tiara (una triple corona desde el siglo XIV) se denomina *regnum* (reino) y se supone que simboliza el episcopado universal, la máxima jurisdicción y el dominio universal.[44] A menudo se consideraba que la triple corona era señal del dominio sobre el cielo, la tierra y también sobre el infierno.[45]

El papa posee precedencia diplomática por delante de todos los demás soberanos, y desde 1815 sus embajadores también mantienen el rango más elevado del cuerpo diplomático. «Por mucho que un papa afirme su renuncia al dominio temporal, sigue siendo una contradicción de la realidad: ¿Qué, si no dominio temporal, son la

42. H. Küng, *Unfehlbar?* [¿Infalible?], 3ª ed. (Zúrich, 1971), 149.
43. Citado en Leist, 22.
44. P. Hutchinson y W. E. Garrison, *20 Centuries of Christianity: A Concise History* [Veinte siglos de cristianismo: Historia concisa] (Nueva York, 1959), 120.
45. F. Lucius Ferraris, "Papa II", en *Prompta Bibliotheca* 6: 25-29; citado en F. H. Yost, "Antichrist in History and Prophecy" [El anticristo en la historia y la profecía], en *Our Firm Foundation* [Nuestro firme cimiento] (Washington, DC, 1953), 1: 697.

Iglesia-Estado y la diplomacia romana con sus nuncios? ¿Qué significan la corte papal, los cardenales, las órdenes y los títulos, la corona y el trono, si no señales de dominio espiritual-temporal?».[46]

Sin duda, lejos están los tiempos en que papas como Gregorio VII, Inocencio III o Bonifacio VIII no solo reivindicaban, sino que podían ejercer una *potestas directa papæ in temporalibus*, un dominio directo sobre el emperador y los reyes. La pérdida del poder en los países protestantes llevó, en la Contrarreforma, a la teoría de la *potestas indirecta papæ in temporalibus*, formulada por Belarmino. Los papas son, en primer lugar, gobernantes espirituales que, sin embargo, también pueden intervenir en las circunstancias políticas para mantener los intereses de la Iglesia Católica. Así, por ejemplo, un príncipe hereje puede ser depuesto siempre que seduzca a sus súbditos a la herejía. Durante durante el período de los papas Píos, el papado tuvo incluso que renunciar a esta posición.

Desde la época de León XIII, el "papa de las encíclicas", se viene hablando de una *potestas directiva papæ in temporalibus*, sobre una autoridad de dirección de Roma sobre los gobiernos y las naciones del mundo. Sin embargo, en este aspecto, no se ha abandonado la reivindicación de autoridad temporal, sino que solo se ha visto reducida a influir en la mente y la conciencia de una forma más sutil. León XIII quería ser un gobernante espiritual del mundo exactamente tanto como antes.

Sus sucesores, Pío XI (el "papa de los concordatos") y Pío XII (el "papa de Occidente") en ocasiones administraron la autoridad directiva de manera muy radical y directa. Estos papas no se achicaron a la hora de emplear su autoridad directiva en apoyo de dictadores que eran favorables a los intereses del poder católico. Roma declaró que la Guerra de Abisinia emprendida por Mussolini era una «guerra santa»,[47] apoyó la abolición de la democracia en Italia y tácitamente aprobó las acciones de Mussolini en España a favor de Franco. La iglesia enseñó a sus hijos a rezar: «Querido Dios, conserva al Duce,

46. Leist, 23.
47. J. Gelmi, "Das Papsttum bis zur Gegenwart" [El papado hasta la actualidad], en B. Moser, ed., *Das Papsttum — Epochen und Gestalten* [El papado: Épocas y figuras] (Múnich, 1983), 266.

para que pueda reinar largos años sobre la Italia fascista».[48] Para Pío XI, el dictador italiano era «el hombre de la Providencia».[49]

Aunque antes de 1933 la Iglesia Católica se había opuesto al nacionalsocialismo, reconoció las señales de los tiempos con gran rapidez. Poco antes de que Hitler se hiciera con el poder, viró en apoyo del Partido Nacionalsocialista. La consigna: «¡Católicos! ¡Votad por Adolf Hitler, un fiel católico!»[50] estaba a la orden del día. Según el cardenal Faulhaber, Roma consideraba que el nacionalsocialismo y el fascismo eran los únicos medios de salvación frente al comunismo. Ese era el «gran objetivo»[51] del papa. El Vaticano firmó de mil amores el concordato del 20 de julio de 1933 con Alemania. Ese fue el primer éxito en política exterior de Hitler.

Roma no solo apoyó a dictadorzuelos (Dollfuss, Horthy, Salazar), sino que también se alineó por completo con la "cruzada" de Franco en España. Solo la clara veneración, cada vez mayor, de la pureza racial por parte del régimen nacionalsocialista y la propaganda de este contra el cristianismo llevó a la encíclica *Mit brennender Sorge* [Con ardiente inquietud] (14 de marzo de 1937); fue seguida el mismo año por la encíclica *Divini Redemptoris* [Del divino Redentor] (en condena del comunismo). Apenas estallada la guerra y decidida la "Solución final" por el régimen nazi, se instauró «el gran silencio de Pío XII» (R. Hochhuth), silencio que sigue siendo un enigma para los investigadores hasta la actualidad.[52]

48. Citado en K. Deschner, *Ein Jahrhundert Heilsgeschichte* [Un siglo de la historia de la salvación] (Colonia, 1982), 1: 496.
49. Alocución de Pío XI a la Universidad Católica de Milán del 13 de febrero de 1929, citado en K. Guggisberg, *Die römisch-katholische Kirche* [La Iglesia Católica Romana] (Zúrich, 1946), 303.
50. Deschner, 1: 429.
51. *Ibíd.*, 1: 441.
52. Que el reproche de Hochhuth realizado en 1963 está justificado se ve claramente en una carta del cardenal Tisserand (11 de abril de 1940), en la que deplora «la política de acomodo» (G. Maron, *The Roman Catholic Church From 1870 to 1970* [La Iglesia Católica Romana de 1870 a 1970] [Gotinga, 1972], 223). Por otra parte, existe la teoría de que Pío XII creía de verdad que podía ser mucho más útil a los cristianos y los judíos renunciando a declaraciones públicas (H. Schambeck, ed., *Pius XII—Peace Through Righteousness* [Pío XII: La paz a través de la rectitud] [Kevelaer, 1986], 17; H. J. Fischer, "Deeds Instead of Words for the Jews" [Obras en vez de palabras para los judíos], en *FAZ*, 24 de marzo de 1987, 3).

La victoria de los Aliados y el ascenso de los EE. UU. a primera potencia mundial hicieron que Pío XII centrara todas sus esperanzas en Norteamérica. Igual que el papa medieval consideraba al emperador como su espada, los EE. UU. habían de convertirse en el brazo secular de la iglesia.[53] Los católicos se habían convertido en la mayor confesión cristiana en EE. UU. y, poco después del fallecimiento de Pío XII, ese país había de elegir a su primer presidente católico (J. F. Kennedy). Según la voluntad del papa, EE. UU. había de convertirse en un país católico.[54]

La "guerra fría" devino en una "cruzada", actuando el cardenal F. Spellmann como su misionero y Joseph McCarthy como su inquisidor. En 1953 el papa aprobó incluso la posibilidad de una guerra de agresión,[55] incluyendo el uso de armas atómicas,[56] aunque en 1955 declaró que su utilización es inmoral.[57] Hablando a EE. UU. en 1959, el cardenal Ottaviani dijo: «Permitidme que os diga cómo vuestra conducta me recuerda el papel desempeñado por el emperador en la Edad Media, y después por el rey de Francia. En el mismo grado sois el principal pilar, el apoyo y el protector de la Iglesia Romana».[58]

Los EE. UU. sabían que no podían ganar el mundo solos, con su protestantismo fracturado, y Roma consideró que EE. UU. era su «arsenal».[59] El Vaticano, de hecho, ha dependido a menudo del uso de armas, aunque fueran tan poco fiables como las que Pío IX permitió disparar en 1870, en la Puerta Pía, contra los italianos que se aproximaban. Con armas y astucia la antigua Roma había conquistado el mundo. ¡Los papas de la época de los Píos fueron buenos romanos!

La reivindicación del dominio sobre la conciencia

Para mantener su poder espiritual y secular, la Roma papal aprobó y usó todo tipo de fuerza disponible durante la Edad Media y la

53. Deschner, 2: 13.
54. *Ibíd.*, 2: 280.
55. F. Klüber, "Friedenspolitik im Zwielicht: Spricht Rom deutlich genug?" [La política de la paz en la penumbra: ¿Habla Roma con claridad suficiente?], en N. Greinacher y H. Küng, eds., *Katholische Kirche — Wohin?* [Iglesia Católica, ¿hacia dónde va?] (Múnich, 1986), 59.
56. Deschner, 2: 13.
57. Greinacher y Küng, 60.
58. Deschner, 2: 496.
59. *Ibíd.*, 2: 296.

Contrarreforma. Por medio de la Inquisición y de las Cruzadas, sus opositores, tanto cristianos como paganos, fueron subyugados o erradicados. Los mayores teólogos de la Iglesia Católica proporcionaron la justificación para ello.

Tomás de Aquino dijo: «Los herejes no solo pueden ser excomulgados, sino también ser legítimamente ejecutados».[60] A esto, Belarmino añadió: «El único medio efectivo contra los herejes es trasladarlos lo antes posible al lugar preparado para ellos. Así solo les hacemos un favor, pues, cuanto más tiempo se permita que vivan, más herejías idearán y, así, a más creyentes seducirán, agravando su propia condenación».[61] Todavía en 1895 un tal Pío del Langenio hablaba de las «benditas llamas de la pira de los herejes»,[62] y en 1933 Theodor Häcker, refiriéndose a la posible quema de Lutero, dijo que habría sido un «ardiente acto de amor».[63]

La pérdida de influencia en los Estados modernos imposibilitó la intolerancia de la Edad Media en la época de los Píos; sin embargo, subsistió la intolerancia espiritual e intelectual. Los papas Píos dieron un "no" rotundo al mundo, al protestantismo y las demás religiones, a la libertad de conciencia y a la teología moderna. En 1864, Pío IX, en su «*Syllabus*, repudió la separación de Iglesia y Estado, la libertad religiosa y las "plagas" del socialismo, el liberalismo y las Sociedades Bíblicas».[64]

En su encíclica de 1881 *Diuturnum illud* [Prolongada aquella...], León XIII señaló que las revoluciones modernas, la filosofía moderna y las «pestes contagiosas» —comunismo, socialismo y nihilismo— eran consecuencia de «lo que se ha dado en llamar Reforma».[65] En su encíclica borromea *Editæ sæpe* [La Escritura consigna...], de 1910, Pío X vilipendió el protestantismo como «el primer paso hacia el ateísmo». Supuestamente, los reformadores habían sido vulgares materialistas, que dieron paso a una «pestilencia del vicio y a la destrucción de la moralidad» en la vida del común de la gente.[66]

60. *S.Th. II-II*, g.11, a.3.
61. Citado en K. Guggisberg, *Die römisch-katholische Kirche*, 336.
62. *Ibíd.*
63. *Ibíd.*, 336-37.
64. DS 2955; 2915; 2918a.
65. Guggisberg, 338.
66. *Ibíd.*, 338-39.

Cuando en 1919 Benedicto XV recibió una invitación a participar en el congreso sobre "Fe y orden", respondió con un llamamiento a todos los cristianos a volver al seno de la Iglesia Católica. En 1928 Pío XI reaccionó de forma aún más marcada en su encíclica *Mortalium animos* [Los espíritus de los mortales...], concebida como respuesta al Congreso Mundial de Lausana de 1927: «La unificación de la cristiandad no puede promoverse de ninguna otra forma que mediante un regreso de las otras confesiones a la única iglesia verdadera de Cristo, de la cual, desgraciadamente, habían apostatado con anterioridad».[67]

Se prohibió que los católicos participaran en el movimiento ecuménico. En perfecta consonancia con esto, Pío XII declaró (*Mystici corporis* [Del cuerpo místico], 1943) que solo aquel que acepta la dirección del papa pertenece realmente a la iglesia. En cuanto a los asuntos sociales (León XIII, *Rerum novarum* [De las cosas nuevas], 1891; Pío XI, *Quadragesimo anno* [En el cuadragésimo año], 1931), el papado no solo se arrogó el liderazgo del empresario y del empleado por igual, sino también la posesión de la última palabra en cuanto a la manera en que debe desarrollarse la justicia social: se presentó un rechazo categórico de los sindicatos y las huelgas.[68]

Sobre las cuestiones de la libertad de religión y de conciencia, en general no hubo cambios. Aunque el sistema estadounidense de libre elección de iglesia en el siglo XVII había allanado el camino para la idea de la tolerancia religiosa, y esta había sido reivindicada —e incluso plasmada parcialmente— por la Ilustración europea en el siglo XVIII, los papas de la "Restauración de los Píos" pronunciaron un rotundo 'no' contra la misma.

Gregorio XVI (*Mirari vos* [Os admiráis], 1832) llamó «locura» a la libertad de conciencia,[69] y Pío IX rechazó de plano la «libertad de culto» en su *Syllabus*.[70] Solo podía haber libertad de culto para la verdad; y esta es idéntica a la iglesia papal. Louis Veuillot lo formuló con gran claridad para la iglesia "oficial": «Cuando los católicos seamos minoría, demandaremos libertad basándonos en *vuestros* principios;

67. *Ibíd.*, 341.
68. *Ibíd.*, 309-310.
69. Véase J. Gelmi, "Das Papsttum bis zur Gegenwart", en Moser, 248.
70. *DS* 2978.

cuando los católicos seamos mayoría, la rechazaremos basándonos en los *nuestros*».[71]

La misma intolerancia se dirige también hacia el interior. Roma, además, también tiene que tener la última palabra en teología. Durante el dominio de la "Nueva Escolástica", promovida por los papas (León XIII llamó a Tomás de Aquino el «teólogo normativo»), todas las demás direcciones del pensamiento se vieron pronto amenazadas de condena. Esta postura frustró el "catolicismo reformado" (Hermann Schell), que demandaba una "puesta al día" allá por los comienzos del siglo XX; el "americanismo", que hacía hincapié en la «jerarquía de la verdad»; el "modernismo", que quería introducir en la teología católica (A. Loisy, G. Tyrell, E. Buonaiuti) la investigación histórico-crítica de las Escrituras, de los dogmas y de la historia de la iglesia, como ya se practicaba en el protestantismo; y la "Nouvelle Théologie" [Nueva teología] del siglo XX (H. de Lubac, J. Daniélou, Y. Congar), que quería romper el monopolio tomista en la teología por el uso de la Biblia, el estudio de los Padres de la Iglesia y la filosofía moderna. Naturalmente, esta frustración fue solo temporal; el Vaticano II adoptó gran parte de todo ello sin, desde luego, rehabilitar a todos los teólogos modernistas.

Nueva estima

La emancipación de las naciones modernas de la supremacía de Roma y la pérdida de los Estados Pontificios en 1870 han contribuido aún más a la larga, por extraño que parezca, al *refuerzo* de la estima por el papado.

«En primer lugar, en el contexto del movimiento ultramontano del siglo XIX», afirma Manfred Weitlauff, «el papa se convirtió, en la mente del pueblo católico, en un "Santo Padre" fervientemente amado y adorado, [...] cuyas palabras y cuya instrucción eran recibidas con veneración y obediencia. Solo entonces se convirtió realmente el papa en el centro de la vida de la iglesia; solo entonces empezaron los católicos del mundo a dirigir los ojos a Roma».[72]

Su liberación de las cargas de la administración del Estado y su plena dedicación a asuntos puramente espirituales situó al papado en un ámbito internacional que trascendía a todos y a todo. «En ningún

71. Guggisberg, 336.
72. Weitlauff, 377.

otro siglo de la época moderna», según Fritz Leist, filósofo de la religión, «experimentó la Sede romana un mayor aumento de poder que en el siglo XIX. Su momento culminante fue el Concilio Vaticano I».[73]

La admiración y la adoración del papado adoptaron formas tales que hasta Hans Urs von Balthasar, defensor del primado romano, habló de «papolatría ultramontana».[74] La mayoría del mundo católico se sometió con gusto al «absolutismo eclesiástico» (F. Heiler). El mundo no católico contempló con estupor el fortalecimiento de Roma, que se desarrollaba de una forma completamente nueva. Y este proceso prosiguió, adentrándose en el siglo XX.

Llenas de júbilo, millones de personas empezaron a cantar el himno papal de Paul Keller:

Vos, que lleváis el toque de la verdad,
vos, que cuidáis del rebaño del Salvador,
vos, con mano infatigable,
alzad la Cruz sobre tierra y mar,
vos, León Guardián del santuario,
honra, gloria y alabanza a vos,
Santo Padre, Joya de la Iglesia,
¡el Señor sea con vos!

Vos, Roca Encumbrada en la angustia de los tiempos,
vos, Espíritu Constante sin temor ni vacilación
en la defensa de la tormenta y de las olas fustigantes,
vos os erguís como una Torre Firme en los mares,
Santo Padre, Joya de la Iglesia,
¡el Señor sea con vos![75]

Los papas de esta era, hábiles y previsores, planearon y llevaron a cabo este proceso de renovación. «La previsión política de León XIII, el fervor religioso de Pío X, los grandes esfuerzos de Benedicto XV en pro de la paz han movido al mundo católico —de hecho, al mundo civilizado moderno en su conjunto— a profesar por el papado una estima tal como solo había poseído en sus días de gloria».[76] «Y la

73. Leist, 191.
74. Citado en F. Klostermann, "Dienst an der Einheit im Glauben" [Servicio a la unidad en la fe], en Danzler, 88.
75. Citado en W. Würbel, *Religiöse Zeitfragen* [Cuestiones religiosas de actualidad] (Viena, 1948), 201.
76. F. Heiler, *Der Katholizismus* [El catolicismo] (Múnich, 1970), 305.

autoridad moral del papado aumentó aún más en el mundo no católico y no cristiano durante el pontificado de Pío XII».[77]

Casi cada papa del período de los Píos hizo su aportación a la forma de catolicismo más monolítica jamás vista en la historia de la iglesia hasta esa época. Pío IX (1846–1878), que tuvo el pontificado más largo de la historia papal, dio inicio al «nuevo auge de poderío intelectual y espiritual a ojos del mundo, auge que persiste hasta el presente».[78] Se lo considera «fundador del papado moderno»[79] previo al Vaticano II. Los excelsos planes de poder de Pío IX incluían al mundo, así como a la iglesia. Mediante las definiciones que hizo de los dogmas de la Inmaculada Concepción de María (sin la aprobación de concilio alguno) y de la infalibilidad del papa (con la aprobación de un concilio sometido a presión: «Yo soy la Tradición»), creó un «apogeo de poder eclesiástico interno» y asestó el «golpe de gracia al particularismo eclesiástico» (A. Ehrhard).[80] Aunque había perdido los Estados Pontificios, reforzó el poder de la Iglesia Católica en el mundo restaurando las jerarquías católicas en Inglaterra y Holanda, extendiendo el catolicismo en EE. UU. y los territorios de misiones, firmando concordatos con Rusia, España, Austria, Portugal y las naciones centroamericanas, fundando el "Centro" en Alemania y resistiendo con éxito a Bismarck en su "Kulturkampf" [Lucha cultural] (la lucha de Bismarck contra el catolicismo). De forma similar a los papas medievales, Pío IX reivindicó la soberanía sobre todos los cristianos, incluidos los ortodoxos y los protestantes.[81]

Su sucesor, León XIII (1878–1903), el "papa de las encíclicas", inició una cautelosa apertura dentro y fuera. Hasta cierto punto podría decirse que, después de Pío IX, León XIII representó lo que fue Juan XXIII siguiendo a Pío XII. La apertura se dio para reforzar el poder de la iglesia de una forma diferente a la de su predecesor. Así, León XIII llegó a ser uno de los «papas más influyentes del siglo XIX»,

77. R. Leiber, "Pius XII" [Pío XII], en J. Höfer y K. Rahner, eds., *Lexikon für Theologie und Kirche* [Enciclopedia de teología y de la iglesia] (Friburgo de Brisgovia, 1963), 8: 543.
78. H. Kühner, *Lexikon der Päpste* [Enciclopedia de los papas] (Fráncfort del Meno, 1960), 178.
79. Maron, 203.
80. Citado en K. G. Steck, "Pius IX" [Pío IX], en *RGG*, 5: 395.
81. Carta de Pío IX al káiser Guillermo I, 11 de octubre de 1873, en Guggisberg, 334.

cuyo logro fue la «reconciliación de la humanidad moderna con la Iglesia».[82]

León efectuó la apertura interna mediante su encíclica bíblica *Providentissimus Deus* [El providentísimo Dios] (1893), que, desde luego, rechazaba la "alta crítica", pero promovía la dedicación científica del estudio de la Biblia en el contexto del magisterio papal. La apertura externa se desarrolló por medio de la encíclica social *Rerum novarum* (1891) y la política pacifista de León, que llevó al fin del "Kulturkampf".

Era el «plan mundial» (O. Köhler) de León que «volvió a unir al mundo moderno con la tiara mediante conexiones internas [...]». Su grandeza moral y su influencia intelectual habían de hacer al papado más fuerte de lo que el «*dominium temporale* medieval jamás pudo lograr».[83] El papa había de decir la última palabra en todos los asuntos (política internacional, política social, cultura, ciencia y religión), logrando así la «*finale vittoria*» amoldando la conciencia de las naciones.

En los días de Pío X (1903–1914), la condena papal del modernismo (*Pascendi Dominici gregis* [Apacentar la grey del Señor], 1907) y la total ruptura con Francia en 1905 (una separación radical de Iglesia y Estado) volvieron a evocar el espíritu de Pío IX. El papado, a pesar de toda su modernidad, no estaba dispuesto a renunciar a ninguno de los poderes intelectuales y políticos que había logrado anteriormente.

En la Primera Guerra Mundial, Benedicto XV (1914–1922) siguió una hábil política de acuerdos, que dio como resultado un poder y una estima no disminuidos del papado (relaciones diplomáticas con Inglaterra, Francia, Portugal, Holanda y Alemania como Estado —no solo con los Estados alemanes individuales como hasta entonces—; preparativos para el acuerdo con Italia). Resultó especialmente significativo dentro de la iglesia el nuevo *Codex Iuris Canonici* [Código de Derecho Canónico], que estuvo vigente entre 1917 y 1983.

---

82. R. Fischer-Wolpert, *Lexikon der Päpste* [Enciclopedia de los papas] (Ratisbona, 1985), 134.
83. O. Köhler, "Der Weltplan Leos XIII" [El plan mundial de León XIII], en H. Jedin, ed., *Handbuch der Kirchengeschichte* [Manual de historia de la iglesia] (Friburgo de Brisgovia, 1985), 6/2: 13.

Con Pío XI (1922–1939), el "papa misionero", Roma volvió a tomar la ofensiva. Toda la sociedad humana había de ser renovada por medio de la Acción Católica Laica (1922). Las religiones habían de hallar su unidad en el papa, y todos los "apóstatas" tendrían que retornar (*Mortalium animos*, 1928). En tiempos de Pío XI Roma se convirtió en la meta de millones de peregrinos del mundo entero. El papa se entregó a los asuntos sociales (*Quadragesimo anno*, 1931), solucionó la cuestión romana (1929) y firmó un gran número de concordatos (Polonia, Rumanía, Italia, Austria, Alemania). Su pontificado ha sido calificado como un «momento culminante de la historia papal moderna».[84]

Con Pío XII (1939–1958), «la voz de la conciencia del mundo y el defensor de la humanidad perseguida en una era diabólica de terror»,[85] la restauración piánica volvió a alcanzar un momento culminante y, a la vez, su conclusión. Este diplomático, perfectamente formado, se esforzó en conseguir para Roma el papel de Tribunal Supremo espiritual para todos los asuntos (medicina, ética, medios de comunicación, teología y filosofía).

En el caso de la Segunda Guerra Mundial, bajo Pío XII, la Iglesia Católica actuó como un «monolito».[86] Con gran habilidad, permitió a los teólogos una adaptación moderada de la investigación histórico-crítica (*Divino afflante Spiritu* [Por inspiración del Espíritu divino], 1943), pero pronto fijó los límites contra demasiado progresismo (*Humani generis* [Del género humano], 1950). Con el dogma de la asunción corporal de María al cielo la piedad mariana alcanzó un momento culminante vertiginoso (*Munificentissimus Deus* [El munificentísimo Dios], 1950).

Durante la Segunda Guerra Mundial, Pío XII siguió una política de acuerdos similar a la de Benedicto XV durante la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, se puso por completo del lado de las potencias occidentales después de 1945, condenando el comunismo sin ambages. En 1953 firmó un concordato con la España fascista que concedía a la Iglesia Católica una «posición exclusiva» (G. Maron).

84. Fischer-Wolpert, 138.
85. Kühner, 187.
86. H. Jedin, "Die Päpste Benedikt XV, Pius XI, und Pius XII" [Los papas Benedicto XV, Pío XI y Pío XII], en H. Jedin, ed., *Handbuch der Kirchengeschichte* [Manual de historia de la iglesia] (Friburgo de Brisgovia, 1985), 7: 35.

En más de cuatro mil páginas (no siempre en forma de encíclica), expresó sus opiniones sobre cuestiones sociales, pero en 1954 frustró el experimento de los "curas obreros". Estaba bien dispuesto hacia los "hermanos separados", sin hacer nada, no obstante, por la promoción del ecumenismo. La única solución que podía contemplar era también a través de un regreso a Roma.[87]

Para las masas que acudían a Roma como peregrinos, la figura aristocrática y ascética parece ser un «Dios descendiendo a la tierra».[88] Para un observador crítico de la actualidad, parece más bien proyectar la impresión de ser el último autócrata eclesiástico reverenciado por la Iglesia Católica, pero a quien la mayoría del mundo no católico (protestantes, no cristianos y ateos) rechazó.

El punto de inflexión: Juan XXIII (1958–1963)

El período de los papas Píos logró la estabilización y el auge del papado, pero, con todo, no convenció al mundo. Se hizo evidente que el hombre moderno ya no podía verse influido por la severidad, pero sí con el amor. Para granjearse la estima de todo el mundo, hacía falta una «apertura al mundo entero» con un nuevo espíritu. Solo así podría Roma seguir haciendo realidad su reivindicación de dominio.

Las circunstancias eran propicias para que el estricto y asceta Pío XII fuera sucedido por el "buen" Juan XXIII (1958–1963), el «papa más amado de la historia»,[89] el «papa de transición» que llevó la «transición al futuro» (K. Rahner),[90] la modernización de la iglesia (*aggiornamento*) y la apertura al mundo moderno (*aperturismo*), la «verdadera revolución», porque había reconocido las «señales de los tiempos».[91]

Su nuevo estilo

El nuevo papa asumió su cargo con una firme intención: «Nunca hablaré *ex cathedra*».[92] Al comienzo de 1959 sorprendió al mundo

87. Maron, 227.
88. Deschner, 2: 18.
89. *Ibíd.*, 479.
90. Citado en H. Nürnberger, *Johannes XXIII* [Juan XXIII] (Reinbek, Hamburgo, 1985), 28.
91. P. Hebblethwaite, *Johannes XXIII* [Juan XXIII] (Zúrich, 1986), 503.
92. Nürnberger, 117.

con el anuncio de un próximo Concilio Vaticano II. Pío XII había dado consideración anteriormente a un plan para un concilio en 1948; había de ser el logro culminante de el período de los Píos (definición de la Asunción corporal de María; condena de los errores contemporáneos).[93] Sin embargo, el deseo de Juan XXIII era que el concilio se desarrollase de una forma totalmente diferente. María no ocuparía el lugar central, y los "profetas de desgracias" recibieron una negativa inequívoca. El papa esperaba un "nuevo orden"; por ello, podía ocurrir que la iglesia dejara de ser un pájaro de mal agüero «como si el mundo estuviera abocado a una destrucción inminente».[94]

Anteriormente la iglesia había expulsado, excomulgado y condenado, pero ahora dejaría que hablase el poder del amor, no el de la condena.[95] El error se desvanecería por sí solo bajo la suave presión de la misericordia. Según las intenciones originales del papa, el concilio había de ser un concilio de unión, un concilio de apertura a los «hermanos separados» para «buscar la unidad».[96] Había de tener lugar un *«mirabile spectaculum»* [espectáculo maravilloso] para dar surgimiento al deseo en los hermanos separados a volver al «único redil».[97]

Pronto se puso de manifiesto que esto era inviable, y el concilio de una unión interconfesional se convirtió en un concilio de reforma interna del catolicismo. No obstante, también se hizo evidente que la "apertura" no se había quedado simplemente en una consigna vacía. El Vaticano II provocó la «autorrealización de la iglesia como la iglesia del mundo».[98] Con sus resoluciones sobre la colegialidad de los obispos (*Lumen gentium* [La luz de los pueblos], 22), el ecumenismo (*Unitatis redintegratio* [La restauración de la unidad]), la jerarquía de las verdades (*Unitatis redintegratio*), la libertad de religión (*Dignitatis humanæ* [De la dignidad humana]) y la apertura al mundo (*Gaudium et spes* [El gozo y la esperanza]), la Iglesia Católica recibió un nuevo rostro.

93. *Ibíd.*, 119.
94. Citado en Greinacher y Küng, 9.
95. Citado en R. Krämer-Badoni, *Revolution in der Kirche* [Revolución en la iglesia] (Fráncfort del Meno, 1982), 27.
96. Citado en Maron, 230.
97. Citado en K. E. Skydsgaard, "Das kommende Konzil, Absicht und Problematik" [El próximo concilio, intención y problemática], en K. E. Skydsgaard, ed., *Konzil und Evangelium* [Concilio y evangelio] (Gotinga, 1962), 118, 121.
98. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* [Escritos sobre teología] (Einsiedeln, 1980), 14: 288.

No es de extrañar que los admiradores de Juan XXIII alaben el concilio como «la mayor bendición del siglo XX» y como la «Carta Magna de los tiempos venideros».[99] También los protestantes hablan de «la conversión de Roma en la iglesia del mundo» y, en este sentido, de un «concilio profético».[100]

Su nueva política

Juan XXIII quiso ser el «padre de todos»y ha pasado a la historia como un «padre de la humanidad».[101] El 15 de mayo de 1967 apareció *Mater et magistra* [Madre y maestra] en conmemoración del jubileo de los setenta años de *Rerum novarum*. Una vez más, un papa abordaba las cuestiones sociales por las necesidades de una alteración en la situación del mundo (energía atómica, automatización, medios de comunicación, angustia del Tercer Mundo).

Para la resolución de los problemas sociales, el papa demandó una mezcla de capitalismo (iniciativa personal) y socialismo (nacionalización). Los sindicatos (no solo los cristianos) fueron alabados por su contribución al cambio social. El tremendo progreso técnico tenía que ir seguido por el progreso social. En cuestiones económicas y sociales la iglesia reivindicó ser la *mater et magistra* de la humanidad.[102]

El cambio más significativo con respecto a Pío XII fue consecuencia de la nueva *Ostpolitik* (P. Hebblethwaite) de Juan XXIII. El 7 de marzo de 1963, recibió en audiencia en el Vaticano al matrimonio Adschubej, constituido por la hija y el yerno de Jrushchov, y recibió muchas alabanzas de Moscú por su empeño en solucionar la crisis de Cuba.

En esa época, Jrushchov reconoció: «En mi juventud hasta yo era religioso; Stalin estuvo incluso en un seminario que formaba sacerdotes [...]. Por entonces luchábamos no contra la religión en sí, sino más bien contra una situación especial en la que había mucha política

99. Greinacher y Küng, 15.

100. P. Nørgaard-Højen, "Als Rom zur Weltkirche wurde" [Cómo Roma se convirtió en la iglesia del mundo], en *Lutherische Monatshefte* 24 (1985): 529-31.

101. Moser, 9.

102. Véase Walther von Loewenich, *Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil* [El catolicismo moderno antes y después del Concilio] (Witten, 1970), 389-91.

[...]. Los sacerdotes ortodoxos no eran siervos de Dios, sino gendarmes del zar [...]. Ahora respetamos a la iglesia y tenemos un ministerio especial del gobierno para ella [...]. Tengo interés en asegurar al papa que percibo con claridad que no quiere permitir que su iglesia sea explotada políticamente».[103]

Precisamente en ese nuevo clima, poco antes de su muerte, el papa escribió su encíclica de paz, *Pacem in terris* [La paz en la tierra] (11 de abril de 1963), considerada su última voluntad. En ella, Juan XXIII se dirigió no solo a los católicos, sino a todas las personas de buena voluntad por vez primera en la historia del papado.

Para obtener la paz el mundo necesita las Naciones Unidas, los derechos humanos y un poder político por encima de todos que debe ser creado por el acuerdo voluntario de las naciones. Siempre hay que distinguir entre el error y los que yerran; los que yerran nunca deben perder su dignidad humana, que tiene que respetarse siempre. Los católicos deben cooperar con representantes de filosofías de todo tipo y distinguir entre la práctica y la teoría en ciertos movimientos. Una teoría falsa no invalida el bien que puede surgir en la práctica social.[104]

Esta «apertura a la izquierda» fue recibida con aplauso en los países socialistas, pero con fuertes críticas en Occidente.

Prestigio renovado

Cuando falleció Juan XXIII tras un pontificado de solo cinco años, se había ganado el corazón de la gente en el mundo cristiano y, con su tacto, su calor humano y su buen humor, había impresionado profundamente al mundo no cristiano. Según F. Heer, «a finales de nuestro siglo el papado goza de una estima internacional como nunca antes en su historia. Los científicos ateos, representantes de religiones asiáticas ancestrales del Tíbet, la India y el Japón, políticos de todas las tendencias, hombres y mujeres de filosofías de los tipos más dispares y los jóvenes llenos de dinamismo quedaron todos aturdidos cuando se enteraron del fallecimiento de Juan XXIII. Es como si en esto el papado hubiese alcanzado un momento culminante de prestigio, estima, interés y solidaridad».[105]

---

103. Citado en Deschner, 2: 487.
104. Véase Von Loewenich, 382-84.
105. F. Heer, "Ohne Papsttum kein Abendland" [Sin papado no hay Occidente], en Moser, 33.

¿Fue Juan XXIII un "accidente laboral", como creen algunos cínicos, un "golpe de suerte", como dicen los progresistas, un "mito" o una nueva "estrategia"? En muchas cosas sí pareció ser realmente un liberal; como, por ejemplo, cuando adoptó la tesis modernista en teología («El dogma es una cosa; la forma de explicarlo, otra»)[106] o como cuando, en el ámbito internacional, abrió de golpe la puerta a la *Ostpolitik*.[107]

En muchas otras cosas sorprende su conservadurismo. Elevó a teólogos de la Contrarreforma como Lorenzo de Brindisi a la categoría de maestros de la iglesia; rechazó categóricamente la abolición del celibato; recalcó el uso obligatorio del latín en la liturgia y la enseñanza y advirtió contra los escritos de Teilhard de Chardin.[108] Ver un modernista en él realmente parece un mito.

No fue ni un teólogo progresista ni un ignorante torpe y tonto sobre el mundo. Fue un papa que supo interpretar debidamente las «señales de los tiempos». Fue el descubridor de la "apertura" de la "modernización" y, por ende, de una nueva estrategia que había de dar aún mayor fortaleza al papado y hacer a la iglesia aún más luminosa.

Que muchas cosas salieron de forma diferente a la esperada, como pensó J. Ratzinger («lo cierto es que el concilio no siguió el curso esperado por Juan XXIII»[109]), y que el «humo de Satanás» (Pablo VI)[110] infiltrase el «templo» era un riesgo de cuyo peligro quizá no fuera consciente en absoluto. En cualquier caso, la mezcla de tradición y de progreso ha dejado su impronta en nuevos rasgos del catolicismo posterior al Vaticano II que parecen hacer inevitable la respuesta a la pregunta: ¿Sigue correspondiendo el papado a la imagen que la exégesis de la Reforma y del adventismo tiene presente cuando aborda Apocalipsis 13?

106. Citado en Krämer-Badoni, 26.
107. Hebblethwaite, 497-98.
108. Véase Maron, 231.
109. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens* [Sobre la situación de la fe] (Múnich, 1985), 40.
110. *Der Spiegel*, nº 48, 1985, 163.

¿Continuidad o retroceso? Pablo VI (1963–1978)

Su fallecimiento, súbito e inesperado, evitó a Juan XXIII tener que habérselas con los resultados de la "nueva estrategia". El nuevo papa, Pablo VI (1963–1970), que no era una persona que disfrutase con la toma de decisiones (Juan XXIII lo había apodado "Hamlet"[111]), pronto se vio atrapado en el fuego cruzado entre los progresistas (por ejemplo, Hans Küng) y los tradicionalistas (Marcel Lefèbvre). Para el primero, era demasiado conservador, más Pío XII que Juan XXIII. Al segundo le pareció que con el Vaticano II traicionaba el espíritu tridentino.

Sin embargo, hay que admitir que Pablo VI transformó las iniciativas de su predecesor en planes concretos de la "nueva estrategia" (política de viajes, plan ecuménico mundial) sobre los que había de basarse Juan Pablo II. En consonancia con su naturaleza y su situación, lo hizo con vacilación (su lema no era el *aggiornamento*, sino el «progreso de la iglesia» por medio de la «introspección»[112]), de modo que su pontificado creó una impresión ambivalente.

Continuismo

En su alocución en memoria de su predecesor, Pablo VI dijo: «¿Volveremos a ser capaces en el futuro de abandonar sendas trazadas de forma tan decisiva? Nos gustaría creer que nunca más».[113]

En su primer mensaje radiofónico del 22 de junio de 1963, anunció: «La parte más significativa de nuestro pontificado estará ocupada por la continuación del Concilio Vaticano II [...], que será nuestra principal tarea y utilizaremos todas las facultades que el Señor nos ha dado para ella [...]. En consecuencia, nuestro servicio papal continuará, con todo vigor, la gran obra que nuestro predecesor, Juan XXIII, inició con tanta esperanza y bajo una estrella tan fortuita».[114]

En este sentido, el papa prosiguió la *Ostpolitik*. En 1966, por primera vez en la historia del Vaticano, recibió a un embajador sovié-

111. Citado en Nürnberger, 19.
112. M. Serafian, *Der Pilger oder Konzil und Kirche vor der Entscheidung* [El peregrino, o Concilio e Iglesia ante la decisión] (Reinbek, Hamburgo, 1964), 132-33; Moser, 270.
113. Citado en Maron, 233.
114. *Ibíd.*, 234.

tico, Andréi Gromyko, y en 1967 incluso a un Jefe de Estado del bloque del Este, Nikolái Podgorni.

A la vez, el Vaticano también hizo de esta manera su aportación a la política de la paz. En 1966 el Estado del Vaticano participó en el Protocolo de Ginebra, que prohibía el uso de armas químicas; en 1971 dio su aprobación al Tratado de No Proliferación Nuclear. Con *Populorum progressio* [El desarrollo de los pueblos] (1967), Pablo VI también intentó proseguir con las inquietudes sociales de su predecesor. Se hacen audibles matices radicales: La iglesia apoya la propiedad privada, pero el bienestar público demanda a menudo la expropiación de las propiedades de los terratenientes, especialmente en el Tercer Mundo.

La solución no es la revolución, sino la reforma, ¡la reforma *ahora*! El Estado no puede interferir en la esfera privada, los padres deberían tener todos los hijos de los que puedan responsabilizarse (naturalmente, esta declaración se publicó antes de *Humanæ vitæ* [De la vida humana], 1968). En lugar de rearmamento debería producirse ayuda al desarrollo. Esta no debería acabar con las leyes del libre mercado, sino que este debe estar orientado a la humanidad. «El mundo está enfermo»; para que se recupere, precisa de la cooperación internacional bajo una autoridad mundial efectiva.[115] Con esta encíclica el papa cosechó muchas críticas en Occidente y contó con aprobación entusiasta en el Este.

Dado que Juan XXIII solo tuvo ocasión de viajar por Italia, la moderna "política de viajes" del papado empezó realmente con Pablo VI. Durante el periodo de los Píos el mundo tenía que acudir a Roma; ahora Roma salía al mundo. La nueva estrategia parecía renunciar a la disciplina de hacer que el mundo pasase por Roma y puso a la iglesia al servicio y a disposición del mundo.

Así, Pablo VI se convirtió en el primer «papa del mundo».[116] En nueve viajes visitó, entre otros lugares, Tierra Santa, la India, Norteamérica (las Naciones Unidas), Sudamérica (Colombia) y África (Uganda). La idea central de la nueva política, que más tarde había de llegar a ser tan importante para Juan Pablo II, también se originó con Pablo VI.

115. Véase Von Loewenich, 391-93.
116. Maron, 236.

En *Ecclesiam suam* [Su iglesia] (1964), Pablo VI desarrolló el nuevo «plan mundial»: El mundo se presenta en forma de círculos concéntricos en torno a un punto central. El punto central es el papado, con la Iglesia Católica Romana. El primer círculo está compuesto por el resto de la cristiandad; el segundo círculo, por las religiones del mundo; y el tercer círculo, por toda la humanidad.[117] El punto de partida y de referencia es Roma, bajo cuya autoridad moral y cuyo liderazgo el mundo enfermo ha de ser sanado.

Para recalcar la credibilidad de esta gran pretensión, Pablo VI se convirtió en el primer papa que renunció al uso de la tiara. Sin embargo, siguió permitiendo que lo llevaran en la *sedia gestatoria* [silla gestatoria] como un emperador romano. Solo su sucesor, Juan Pablo I, estuvo dispuesto a renunciar a cualquier tipo de coronación.

En el asunto del ecumenismo, Pablo VI también siguió las huellas de su predecesor: Roma invitó a todos a «entrar en el "redil" de Cristo», cuyo «primer guardián y pastor es el papa».[118] El tenor de los discursos de Pablo VI fue similar en ocasión de su visita al patriarca Atenágoras de Jerusalén en 1964, en el Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra en 1969 y en su invitación a todos los cristianos para acudir a Roma para el Año Santo de 1975. Aunque la invitación fue amistosa, hubo, a la vez, una marcada reivindicación del «oficio de comunión» («Nosotros somos Pedro»).[119]

En el Concilio Vaticano II se señaló con claridad que los protestantes son «hermanos en el Señor»,[120] pero que su fe tiene ciertas «deficiencias».[121] «Buscan a Dios en las Sagradas Escrituras»,[122] «pero solo a través de la Iglesia Católica, que es el medio universal de salvación, puede obtenerse entrada a la plena abundancia de este medio».[123] Esto incluye el «auténtico *magisterium*, al que se confiere una posición especial en la explicación y la predicación de la Palabra Escrita».[124]

---

117. Véase *ibíd.*, 235.
118. Pablo VI hablando del Año Santo de 1975, en *Der Protestant*, 24 de abril de 1975, 25.
119. Pablo VI en el CMI, en 1969 en Ginebra, en *Der Protestant*, 16 de agosto de 1973, 62.
120. Ecumenismo, 1, 3.
121. *Ibíd.*
122. *Ibíd.*, 3, 21.
123. *Ibíd.*, 1, 3.
124. *Ibíd.*, 3, 21.

Por todo pecado cometido contra la unidad, el Concilio pidió perdón y se lo concedió a sus deudores en las demás iglesias.[125] Sin embargo, así el papado parecía más el perseguido que el perseguidor. Juan XXIII esperaba el regreso de los demás y les expresaba: «Yo soy José, vuestro hermano»,[126] y en 1963 Pablo VI inauguró la segunda sesión del Concilio con esta confesión, que empieza con un subjuntivo y acaba con un indicativo: «En el caso de que algún tipo de culpa por la separación pueda recaer sobre nosotros de alguna manera, pedimos ahora perdón [...] igual que perdonamos los insultos que han sido dirigidos a la Iglesia Católica».[127] Al concluir el Concilio se revocaron los interdictos recíprocos entre la iglesia de Oriente y la de Roma.

Introspección

La intervención emprendida por Pablo VI en las declaraciones finales del Vaticano II nos demuestra que el papa solo se interesaba por «el progreso sin aventuras»y exhortaba a la «introspección»[128] junto con el Vaticano I y Pío XII. Porque «la iglesia es el propio Jesucristo» y jamás ha sido «infiel» a la verdad.[129]

Un apéndice (*Nota explicativa prævia*) al decreto sobre la iglesia (*Lumen gentium*), que relativizaba la colegialidad de los obispos y que recalcaba la primacía exclusiva e independiente de la jurisdicción;[130] el repudio de *sola Scriptura* en *Dei Verbum* [La Palabra de Dios][131] y las 19 "enmiendas" al decreto sobre ecumenismo, que hacen hincapié en el «auténtico *magisterium*, al que se confiere una posición especial en la explicación y la predicación de la Palabra Escrita»;[132] la definición de María como «madre de la iglesia»,[133] evitada por el Concilio, pero impuesta por Pablo VI; nos demuestran todos que el papa no toleraba ni la reforma ni la adaptación por medio de un dogma modificado.

---

125. *Ibíd.*, 2, 7.
126. *Review and Herald*, 29 de noviembre de 1962, 6.
127. Citado en Von Loewenich, 92.
128. "*Ecclesiam suam*", 25, en Von Loewenich, 102.
129. *Ibíd.*, 43.
130. Iglesia: Apéndice 3; 4.
131. Apoc. 1: 9.
132. Ecumenismo, 3, 21.
133. Iglesia, 8, 53.

Se recibe la misma impresión cuando se estudia su encíclica *Mysterium fidei* [El misterio de la fe] (1965), en la que se vuelve asignar un gran valor a las misas privadas y se defiende el concepto de "transubstanciación",[134] definido *ex cathedra*, contra términos modernos como "transignificación" y "transfinalización". El papa quería salvaguardar a las fórmulas sagradas del «veneno del racionalismo».[135]

Aún más conservador fue el efecto de la Constitución Apostólica *Indulgentiarum doctrina* [La doctrina de las indulgencias] (1967, ¡en el 450° aniversario de las 95 tesis!). Se hizo hincapié en que, al conceder indulgencias, la iglesia administra «el tesoro de la expiación de Cristo y de los santos» para la reducción de la pena temporal por los pecados.[136]

Sin duda, la mayor polvareda se levantó con *Humanæ vitaæ* (1968). El Concilio Vaticano II admitía la necesidad del control de la natalidad (*Gaudium et spes*, 51) y únicamente rechazaba la «solución inmoral» (el aborto).[137] Sin embargo, Pablo VI exigió expresamente a los matrimonios que renunciaran a todas sus propias soluciones y únicamente permitió que se practicara el método Ogino-Knaus (del ritmo).[138] Esta encíclica no solo encontró la oposición del mundo, sino también del interior de la iglesia (H. Küng: *¿Infalible?*).

También *Sacerdotalis cælibatus* [El celibato sacerdotal] (1967) cosechó una incomprensión similar, pese a que se admitía abiertamente que el celibato de los sacerdotes no se requería en el NT y que, obviamente, había causado una gran escasez de sacerdotes en el siglo XX. No obstante, el celibato debía seguir siendo un canon eclesiástico válido para el sacerdote que representa a Cristo y la renuncia al matrimonio es la mayor perfección de la humanidad.[139]

En el "Credo del pueblo de Dios" (1968) el papa especificó, de forma simple, lo que es indispensable en la doctrina católica (la infalibilidad del papa, la transubstanciación, la Inmaculada Concepción y la Asunción de María, la necesidad de la iglesia como único medio de salva-

134. Cuarto Concilio de Letrán (1215), *DS* 802; Concilio de Trento, Sesión 13 (1551), *DS* 1642; 1652.
135. Véase Von Loewenich, 93-95.
136. *Ibíd.*, 96.
137. Iglesia y mundo, II, 1, 51.
138. Véase Von Loewenich, 97-101.
139. *Ibíd.*, 199-200.

ción y el ecumenismo como coadyuvante de la unidad católica).[140] Este retorno a la tradición supuso muchas críticas para Pablo VI y volvió a la iglesia, abierta de par en par bajo Juan XXIII, «sosa e irritante» y la obligó a batirse en «retirada».[141] Sin embargo, también puede decirse que algunos contornos de la "nueva estrategia" empezaron a delinearse con mayor claridad, contornos que habían de transformarse en un sólido plan mundial bajo Juan Pablo II: apertura hacia el exterior, uniformidad hacia el interior. Solo con un centro constante pueden controlarse los círculos; solo pueden alinearse con respecto a un centro constante.

El «líder efectivo»: Juan Pablo II (1978–[2005])

Juan Pablo I, el "papa sonriente", gobernó únicamente 33 días. Fue sucedido por «un papa que vino del Este» por vez primera en la historia del papado: el polaco Juan Pablo II. El cónclave fue toda una sensación: Por primera vez desde 1522 el mundo católico contaba nuevamente con un papa no italiano. Sin embargo, muy pronto se puso de manifiesto algo mucho más significativo. El nuevo papa pareció convertirse en la encarnación misma de la "nueva estrategia": Para el mundo exterior se asemejaba a Juan XXIII, era "el papa viajero", el afable mensajero de la «civilización del amor» para la creación de un mundo justo; hacia el interior de la iglesia se mostró como Pío XII, el papa de la disciplina y el conservadurismo. Tal como dijo Hans Küng, «este que gobierna no es Juan Pablo II, sino Pío XII» en el papel del «gran comunicador» y del «gran conservador».[142] No obstante, la iglesia y el mundo recibieron a ese «líder efectivo y excepcional que es capaz de definir los valores que hacen que la vida merezca ser vivida», según el jesuita estadounidense Vincent O'Keefe.[143]

140. Pablo VI, *Das Credo des Gottesvolkes* [El credo del pueblo de Dios], 7ª ed. (Leutesdorf, Renania, 1971), 14-23.
141. F. Alt, "Auf dem Rückzug" [En retirada], en Denzler, 15.
142. H. Küng, "Zur Lage der katholischen Kirche" [Sobre la situación de la Iglesia Católica], en Greinacher y Küng, 20.
143. Citado en H. Herrmann, *Der heilige Narr* [El santo tonto] (Reinbek, Hamburgo, 1983), 65.

El gran comunicador

Juan Pablo II no solo reivindica[144] al mundo entero como su parroquia, sino que hace cuanto está en su poder, con los métodos más modernos, para realizar esa reivindicación. En tiempos anteriores, ni siquiera una cruzada podía atraer al papa para que se alejase de Roma; hoy viaja de forma infatigable por el mundo entero.

En cuarenta viajes que había realizado hasta el otoño de 1988, había pisado los cinco continentes, visitado más de trescientas ciudades, pronunciado unos 1,200 discursos y recorrido más de 560,000 kilómetros. Le gusta que sus desplazamientos sean considerados "viajes apostólicos", no "peregrinajes". Según afirmó en la India, el papa acude a todos los pueblos (católicos, protestantes, musulmanes, hindúes, los indiferentes y los ateos) como «siervo de la unidad y de la paz».[145]

Otrora había que besar los pies de Inocencio III; de hecho, hasta los de Pío XII; hoy el papa besa el suelo de los países del mundo. Se presenta no como alguien partidario de la disciplina, sino con la actitud sensible y afable del «padre de la familia del hombre», que basa su poder en la autoridad del amor. Quiere ser la plasmación de la «conciencia moral del mundo» y el «pastor del mundo» de esas grandes unidades concéntricas a las que ya había apelado su predecesor Pablo VI.

La cristiandad. El papa Juan Pablo II se considera el «garante de la unidad cristiana». Durante su visita al Consejo Mundial de Iglesias, en Ginebra, los observadores tuvieron la impresión de que era «el foco visible de interés y el garante de esta unidad».[146] La «función papal de unidad»,[147] no solo es indispensable para los católicos, sino que así la ven también protestantes prominentes. E. Jüngel habla de una «representación significativa de la unidad de los cristianos»;[148] U. Kühn de una «concebible reunificación bajo el liderazgo del papa»,[149] si está dispuesto a actuar como "siervo" y no como "señor".

144. Esto se escribió en vida de Juan Pablo II.— *Nota del Traductor.*
145. *FAZ*, 3 de febrero de 1986, 1.
146. *Adventgemeinde*, nº 6, 1985, 7.
147. Hans Urs von Balthasar, "Zur Einstufung des Petrusdienstes" [Sobre la clasificación del oficio de Pedro]
148. E. Jüngel, "Chance christlicher Ökumene" [Posibilidad del ecumenismo cristiano], en Denzler, 23.
149. *Informationen*, nº 4, 1986, 6.

En la actualidad, las iglesias ajenas a Roma ya lo perciben como «portavoz de todos los cristianos»,[150] y el propio papa, tras leer *La unidad por la diversidad*, de Oscar Cullmann, afirmó con satisfacción que hoy los protestantes también ven «que la iglesia es inconcebible sin el oficio de Pedro».[151] A los protestantes que padecen la impotencia de sus iglesias el papado les parece un "bastión" contra los poderes mundanos que quieren arrebatar a la iglesia su autonomía y contra los poderes internos de la desmoralización secular.[152]

Por ello, no sorprende, en absoluto, que teólogos católicos como, por ejemplo, K. Rahner y H. Fries (Plan IVa de Rahner-Fries), a pesar de su gran disposición a alcanzar acuerdos, esperen que los protestantes reconozcan «el sentido y lo oportuno del Oficio de Pedro como el garante concreto de la unidad de la iglesia».[153] En ella las diversas iglesias integrantes pueden retener sus doctrinas y sus tradiciones, siempre que «no condenen de forma decisiva y confesional ningún principio que sea dogma obligatorio en cualquier otra iglesia integrante» (II).[154] En todo caso, esto incluye una tolerancia tácita por parte de los protestantes de los dogmas de la primacía de jurisdicción y de la infalibilidad.

Juan Pablo II, como polaco apenas enfrentado con el fenómeno del protestantismo, parece no prever esto antes del tercer milenio[155] y, por lo tanto, quiere llegar en primer lugar a un entendimiento con las iglesias ortodoxas. Sin embargo, al considerar una "unidad orgánica" futura, su meta parece estar por encima y más allá del concepto de iglesias constitutivas: concretamente, que esta unidad de todos los cristianos es concebible únicamente en el sentido de una «Iglesia Mundial renovada, con el sello de Roma» (R. Frieling).[156] El título "Vicario de Cristo", tan amado por los papas modernos, parece ser así la reivindicación de la *«christificatio»*,[157] en el rango del único pastor sobre el único rebaño.

150. *MD* 34 (1983): 105.
151. *Die Zeit*, 2 de enero de 1987, 2.
152. O. Cullmann, "Papsttum als charismatischer Dienst" [El papado como un oficio carismático], en Denzler, 45.
153. H. Fries y K. Rahner, Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit [Unificación de las iglesias: Posibilidad real] (Friburgo de Brisgovia, 1983), 70.
154. *Ibid.*, 35.
155. *Lutherische Monatshefte* 24 (1985): 484.
156. *Idea-Spectrum*, 8 de abril de 1987, 6.
157. Leist, 93.

Las religiones del mundo. El Vaticano II ya determinó «que la Iglesia Católica no rechaza todo lo que es verdadero y santo en las religiones dispersas por el mundo entero [...]. Es un rayo de esa verdad que ilumina a todos los hombres [...]. Junto con los seguidores de otras religiones, la Iglesia Católica amonesta a sus hijos así [...] para que reconozcan, conserven y promuevan las cualidades espirituales y morales y también los valores socioculturales hallados en ellas».[158]

Los "viajes apostólicos" de los papas, que se consideran una continuación del Concilio Vaticano desde 1965, son para dar al papa, como "pontífice" (F. Heer),[159] la oportunidad de acercar más estrechamente las religiones y de aparecer como «el portavoz de todo el mundo religioso». Con esto en mente, Juan Pablo visitó la sinagoga de Roma en 1986, y también se entrevistó con el Dalái Lama en la India.

Sin duda, cuando el papa tuvo un encuentro con 150 representantes de religiones cristianas y no cristianas para la "Oración por la paz mundial" en Asís, Italia, el 10 de octubre de 1986, se alcanzó realmente un momento culminante. Allí, con el papa en medio, la Iglesia Católica tomó de la mano a sus hermanos cristianos y no cristianos para poner de manifiesto la «unidad oculta, aunque profundamente arraigada, de toda la humanidad».[160] Así, bajo los auspicios del papa, según sus propias palabras, Asís se convirtió en «el día de la gracia para el mundo».[161] Durante un momento se hizo manifiesta la meta de la nueva estrategia y cómo ha de alcanzarse: Bajo el liderazgo del papa, todas las religiones deberían mantenerse unidas para «utilizar el poder de la religión para la paz».[162] Un mundo más seguro y más sólido a través del ejemplo salvador y de las palabras del líder religioso más elevado; la "cumbre panreligiosa" como causa de un movimiento ecuménico que incluya todas las religiones, que un día podrán unirse en una gran religión mundial.

Según Jean Guitton, filósofo católico y amigo de Pablo VI, la religión futura será universal. Se llamará "Ecumenismo", y abarcará a protestantes, católicos, cristianos ortodoxos y no creyentes bajo la dirección de un único pastor. Ese pastor será el papa, no el papa

158. Religiones no cristianas, 2.
159. Moser, 44.
160. *Die Zeit*, 2 de enero de 1987, 2.
161. *Idea-Spectrum*, 29 de octubre de 1986, 11.
162. *FAZ*, 28 de octubre de 1986, 1.

autoritario de ayer, sino un papa federativo del futuro.[163] Estas ideas han contado con la aprobación de la mayoría del mundo.

Además de budistas, hindúes, musulmanes, judíos y animistas, el encuentro de Asís contó con la presencia del filósofo Carl Friedrich von Weizsäsker (quien había sugerido un "Concilio de Paz" cristiano); del arzobispo de Canterbury, Robert Runcie; del Secretario General del Consejo Mundial de Iglesias, Emilio Castro; así como de representantes de la Federación Mundial Luterana, Bautista y Metodista. Hubo muy pocos, como los valdenses, que no acudieron o hablaron de una «violación sincretista» (P. Beyerhaus),[164] o de una «feria sincretista» (M. Lefèbvre).[165]

El mundo. El Vaticano II definió a la iglesia como el «omnímodo sacramento de salvación».[166] Por medio de la iglesia, Dios derrama «la verdad y la gracia» al mundo;[167] por eso, es análoga al mismísimo Hijo de Dios.[168] Por lo tanto, no debe sorprendernos que el papa también reivindique ser «el padre de la humanidad».[169]

En su primera encíclica, *Redemptor hominis* [El Redentor del hombre] (1979), Juan Pablo II afirmó que la salvación no puede lograrse por medio de la política (aparentemente, contra la "teología de la liberación"), sino que la función del medio de la salvación universal pertenece a la iglesia, con la meta de llevar al mundo entero a una «civilización del amor».[170]

En su segunda encíclica, *Dives in misericordia* [Rico en misericordia], el papa llegó incluso a convertirse en el admonitor apocalíptico del mundo, en contraste marcado con optimismo en curso de Juan XXIII. El mundo se ve amenazado por el materialismo de la ciencia y del progreso técnico que se nos ha ido de las manos. Las armas atómicas pueden destruir el mundo. Sin embargo, Dios muestra su misericordia por medio de la iglesia, que es la intermediaria de Cristo y cuenta con la intercesión de María.[171]

163. *Paris Match*, 5 de agosto de 1988, 74.
164. *Idea-Spectrum*, 29 de octubre de 1986, 11.
165. *MD* 37 (1986): 116.
166. Iglesia, 7: 48.
167. *Ibíd.*, 1: 8.
168. *Ibíd.*
169. Moser, 9.
170. *MD* 30 (1979): 30-36.
171. *MD* 32 (1981): 5-8.

Por eso, según su secretario privado, Emery Kabongo, el papa viaja de forma infatigable para salvar el mundo («El papa es como un Hércules espiritual, [...] que intenta evitar un Armagedón nuclear»[172]). Se espera del papa que «muestre el camino al futuro».[173] Lo que antes se esperaba de las Naciones Unidas se espera hoy del papa; concretamente, que sea el portavoz de la «conciencia del mundo»[174] y el «Tribunal Supremo para la seguridad del bien común general».[175]

Se consideró que la intervención de Juan XXIII en la crisis cubana supuso la «salvación de la paz mundial»,[176] y que las advertencias de Juan Pablo II en la Guerra de las Malvinas y en el conflicto entre Chile y Argentina fueron un «factor importante en la política internacional».[177]

Desde el inicio de relaciones diplomáticas con la primera potencia mundial en 1984, el propio Vaticano, minúsculo como es, es considerado una «nación mundial» (senador Quayle, de EE. UU., más tarde vicepresidente).[178] Su influencia política a través de sus nunciaturas es considerablemente mayor de la que querríamos creer. A diferencia del Señor de la iglesia (Mat. 20: 25-28), el dominio y el poder, aunque sea en una nueva forma de una autoridad más elevada y moralmente convincente, es «una categoría clave de la manera de pensar de Juan Pablo II».[179] De forma similar a Pío XII, parece jugárselo todo con los Estados Unidos de América, dejando en suspenso la *Ostpolitik* de su predecesor.

---

172. G. Thomas y M. Morgan-Witts, *The Year of Armageddon* [El año del Armagedón] (Londres, 1985), 2.
173. A. Sustar, "Weg in die Zukunft zeigen" [Mostrar el camino al futuro], en Denzler, 198.
174. *MD* 34 (1983): 105. Pablo VI seguía considerando a la Organización de las Naciones Unidas y a la Iglesia Católica paralelos (*weltliche und geistliche Katholizität* [catolicidad mundial y religiosa]). Discurso ante la Organización de las Naciones Unidas, octubre de 1965, *HK* 19 (1965): 647-53, esp. 650.
175. F. Klostermann, "Dienst an der Einheit im Glauben" [Servicio a la unidad en la fe], en Danzler, 91.
176. Deschner, 2: 487.
177. *MD* 35 (1984): 33.
178. *Conscience et liberté*, nº 29, 1985, 9.
179. R. Modras, "Ein Mann der Widersprüche?" [¿Un hombre de contradicciones?], en Greinacher y Küng, 231.

El aspecto dual de su pontificado, la fusión del carácter afable y sugerente de Juan XXIII con el de Pío XII, duro como el acero, hace que sea percebido como «la figura papal más peligrosa desde Pío IX»[8] por los enemigos de la Iglesia Católica, y ello quizá explique también el intento de asesinato del 13 de mayo de 1981. Sin embargo, para la persona anónima común y corriente, el «celérico padre» es «el presentador de un espectáculo divino», que, con los más modernos de los métodos publicitarios, se hace valer como líder moral del mundo y se codea con los grandes del mundo (Ronald Reagan, Isabel II, el rey Juan Carlos, Jaruzelski y Helmut Schmidt), alabado por gobernantes no cristianos (el rey Hasán de Marruecos) como «educador de la juventud»,[180] aclamado por los protestantes ingleses y denominado «el favorito de Norteamérica» por Rosalynn Carter. Los jóvenes argentinos corearon al «papa asequible»[181] diciéndole: «¡El mundo entero te quiere!»,[182] y los congregados en la Plaza de San Pedro gritaron: «¡Eres más fuerte que *Supermán*!».[183] Una monja de la Italia meridional expresó lo que piensan muchas admiradoras: «Es aún más guapo que Jesucristo».[184]

De forma consciente, Juan Pablo II cultiva la imagen de un patriarca mundial popular: como socio de los equipos de fútbol FC Barcelona y FC Schalke 04, con bebés en sus brazos en la India, con Boris Becker en el Vaticano, como un apóstol de la Paz en el Mont Blanc, recibiendo besos de niñas en Australia y como predicador televisivo en "Wort zum Sonntag" (Meditación para el domingo) en la televisión alemana. Para el afamado futbolista Horst Hrubesch, una audiencia con el papa ha sido «el momento más importante de su vida»; el gran esquiador P. Zurbriggen considera que su encuentro con el papa vale más que todas sus medallas de oro; y al excanciller protestante Helmut Schmidt le gustaría confesarse con Juan Pablo II.

Así, Juan Pablo II parece ser lo que quiere ser: el paladín de los derechos humanos y de la paz, el dirigente moralmente fiable, el favorito de las masas, la superestrella de los medios de comunicación,

180. *Die Zeit*, 9 de agosto de 1985, 8.
181. Herrmann, 207.
182. ARD (televisión alemana), 12 de abril de 1987.
183. Herrmann, 230.
184. *Ibíd.*, 9.

«casi igual que un nuevo Mesías»,[185] en quien está depositada la esperanza del mundo.

El gran conservador

Al tratar de aplicar la apertura practicada hacia el exterior también hacia el interior de la iglesia, Juan XXIII recibió el reproche de los teólogos conservadores de causar la «ruina de la iglesia».[186] Por lo tanto, Pablo VI se apartó con gran cautela del "juanismo" con un *"reditus ad domum"* [regreso a la casa] del romanismo y el papismo. Los tradicionalistas exigían: «Hay que corregir a Juan XXIII».[187] Pese a todo, la dirección perfectamente equilibrada de Pablo VI les pareció una traición del catolicismo tradicional. Por lo tanto, consideraron que Juan Pablo II era «la última oportunidad para dar la vuelta».[188]

El «inmovilista completamente resuelto»,[189] que procede de uno de los países católicos más conservadores, no ha defraudado a los tradicionalistas hasta ahora. Según uno de los teólogos más significativos de la Iglesia Católica, estamos ahora en un «tiempo de invierno».[190] Los ecumenistas y los progresistas hablan de «estancamiento y resignación» o incluso de «restauración e inquisición»;[191] los expertos en el Vaticano ven una «contrarreforma» (Giancarlo Zizola)[192] que se extiende.

Las estructuras. Por amistoso que pueda parecer exteriormente, el papa recalca infatigablemente dogmas tradicionales dentro de la iglesia: la primacía de jurisdicción, la infalibilidad, el marianismo. Con el nombramiento del cardenal Joseph Ratzinger como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (antiguamente el Santo Oficio de la Inquisición), la restauración ha encontrado un director competente, pero intransigente.

---

185. H. Küng, "Ein Jahr Johannes Paul II" [Un año de Juan Pablo II], en Greinacher y Küng, 380-81.
186. Serafian, 164.
187. Krämer-Badoni, 305.
188. *Ibíd.*, 287.
189. Herrmann, 59.
190. P. Imhof y H. Biallowons, eds., *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner in den letzten Lebensjahren* [Fe en tiempo de invierno. Conversaciones con Karl Rahner en sus últimos años] (Düsseldorf, 1986), 18.
191. Greinacher y Küng, 33: 123.
192. *Der Spiegel*, 9 de noviembre de 1985, 164.

La práctica de la "laicización" de los sacerdotes, muy extendida bajo Pablo VI, ha sido detenida rigurosamente. Se inculca continuamente la doctrina moral tradicional relativa al control de la natalidad, así como la ley eclesiástica del celibato. Los archivos de la Inquisición siguen tan cerrados como antes. Sin duda, el antiguo *Index* está muerto desde el Vaticano II, pero los autores no favorables pueden seguir siendo sometidos a escrutinio y puede exigírseles que se retracten sin posibilidad de que se justifiquen.

«La forma en que el papa gobierna hoy solo puede encontrar paralelo en las dictaduras».[193] Como indicador, tomemos el ejemplo del nuevo *CIC* (*Codex Iuris Canonici*), implantado en 1983, el cual, concebido de manera centralista, funciona por entero dentro del ámbito del Concilio Vaticano I y significa un «retroceso» con respecto al Vaticano II, según Karl Rahner.[194] Hans Küng habla incluso de una «traición» al Concilio.[195] Aunque el concilio hablaba de forma reiterada de «servicio» (*munus*), el *CIC* habla continuamente de «poder» (*potestas*).

«En virtud de su oficio, el papa posee potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia, y que puede siempre ejercer libremente. [...] Es un derecho dado por Dios. [...] Está por encima del concilio o el colegio episcopal; sus decisiones no requieren ninguna confirmación, igual que tampoco cabe contra ellas apelación a un tribunal superior. [...] El papa es el más alto legislador, el juez supremo, el posesor del mayor poder ejecutivo. [...] Sus decisiones *ex cathedra* son infalibles y vinculantes para toda la iglesia, pero no requieren el consentimiento de esta. Como obispo al servicio de los santos, es el sumo sacerdote que dispensa los misterios de Dios. [...] El poder del papa es universal».[196]

Aunque, de puertas afuera, parece el afable padre de la humanidad, que ha renunciado a la tiara y va a pie, de puertas adentro, es el *«Sanctissimus Pater, Dominus apostolicus»*[197] [Santísimo Padre, Señor apostólico] cuyas insignias son el trono, la vara de pastor (*Sceptrum* [cetro]) y un escudo de armas con la vieja tiara. Los obispos

193. G. Hassenhüttel, "Nicht mitherrschen, sondern mitdienen" [No enseñorearse, sino ser consiervos], en Denzler, 71.
194. Imhof y Biallowons, 32.
195. Greinacher y Küng, 32.
196. *CIC*, cánones 331, 333.
197. *Ibíd.*

siguen siendo sus "creaciones", igual que antes, y todos los nombramientos a las cátedras de teología deben pasar por Roma.[198]

Su teología. Mientras que Pablo VI intentó seguir tolerando a la izquierda teológica sin privar a ninguno de los teólogos insatisfechos de la *missio canonica* [misión canónica], Juan Pablo II optó por una clara vía de disciplina. Desde la toma de posesión de su cargo, varios teólogos de prestigio han sido privados de sus credenciales de enseñanza (Hans Küng, Jacques Pohier, Charles Curran), o se han emprendido y llevado a cabo contra ellos bochornosas actuaciones inquisitoriales (Edward Schillebeeckx, August Bernhard Hasler, Leonardo Boff). El propio papa se ha mantenido distante en estos casos. Además, con gran habilidad, ha permitido que el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe abordase los problemas delicados, como el problema de la "teología de la liberación".

La aportación del propio papa (aquí más Pío XII que Juan XXIII) es un marianismo desmesurado. Para María, su lema (*totus tuus* [todo tuyo]) está pensado también como el último beso de una vida que se apaga. La implora continuamente («Tú, nuestra esperanza»,[199] «háblanos con tu inmaculada concepción»[8]). Atribuye a ella su liberación de la mano del asesino; con María, la humanidad ha de entrar en el tercer milenio, y ella es también garante de la unidad de todos los cristianos. María conduce a Cristo.

Sin duda, su encíclica *Redemptoris mater* [La madre del Redentor] (1987) permanece dentro de los límites del Vaticano II, pero, no obstante, debe dejar atónito a cualquier cristiano que se deje guiar solo por las Escrituras: «María conoce el camino a la unidad»; es el «ejemplo supremo y más luminoso para el cristiano».[200] Naturalmente, es la virgen eterna y madre de la iglesia. Desde Pío XII, ningún papa había hecho tanto hincapié en el culto de María como Karol Wojtyła (Juan Pablo II).

El movimiento ecuménico. Como buen polaco, Juan Pablo II no conoce ningún tipo de flexibilidad ecuménica. Para él el cristianismo es idéntico al catolicismo. Renovación, para él, significa restauración, y restauración es lo mismo que reforzar la autoridad del papa y de la jerarquía. De forma poco crítica, pero, no obstante, sincera, el papa

198. Weitlauff, 390-92.
199. *MD* 30 (1979): 67.
200. *Lutherische Monatshefte* 26 (1987): 193-95, esp. 194.

es capaz de pronunciar afirmaciones como «Cristo ha dado a su iglesia un sistema jerárquico de gobierno» o «Cristo personalmente invistió al apóstol Pedro con la primacía de jurisdicción».[201]

R. Frieling es de la opinión de que cualquier tipo de restauración de la unidad de todos los cristianos es concebible para el presente papa únicamente en la forma de una «Iglesia Mundial renovada, con el sello de Roma».[202] Eso significa no la vuelta a Roma, sino el «avance hacia Roma». Esa iglesia mundial el papa la ve solamente en un futuro lejano, en algún momento del tercer milenio. Hasta entonces, se desarrolla el siguiente programa:

a. El servicio de la unidad es la tarea preeminente del obispo de Roma.

b. Sin el oficio de Pedro, no puede haber unidad alguna de la iglesia visible.

c. La unidad implica una unidad de la fe, de la vida sacramental y de las conexiones jerárquicas.

d. El diálogo del teólogo está sujeto a la supervisión del *magisterium* papal.

e. La comunión eucarística es una meta que solo puede alcanzarse al final.[203]

En este sentido, la petición de esta comunión por parte de los protestantes[204] tiene que parecer, verdaderamente, un «cómprese en Roma»[205] muy bien dosificado. Roma mantiene a buena distancia a los protestantes ecuménicos, demanda una concesión tras otra (el papa no es el anticristo, la iglesia romana no es una iglesia apóstata) ¡y promete la unidad bajo el papa en algún momento del tercer milenio!

En opinión de F. Klüber, catedrático de doctrina social católica, si Roma tuviera el poder de los papas medievales, seguiría actuando de forma igual de intolerante que entonces.[206] Aquello por lo que se

201. Citado en Herrmann, 198-99.
202. *Idea-Spectrum*, 8 de abril de 1987, 6.
203. *Cf. MD* 31 (1980): 109-113.
204. Puntos 19-22 del documento "Mehr ökumenische Gemeinschaft" [Más comunión ecuménica], en *MD* 31 (1980): IV.
205. H. Küng, *Die Welt*, 2 de marzo de 1987, 5.
206. F. Klüber, "Charisma als Sand im Getriebe des päpstlichen Systems" [El carisma como arena en la transmisión del sistema papal], en Denzler, 93.

luchaba con el poder está hoy en el punto de mira con diplomacia calculadora y paciente. En esto, los frentes pueden mantenerse en movimiento continuo mediante modelos sensacionales desde ambos lados (el Plan Rahner-Fries; las "Diferencias reconciliadas" de la Unión Mundial Luterana; la "Unidad por la universidad" de Oscar Cullmann; el "Movimiento ecuménico en contrastes" de E. Geldbach). Pero sin Roma nada puede pasar; y Roma tiene paciencia suficiente. «Piensa en términos de siglos».

Resumen

La imagen ofrecida por el catolicismo y el papado en el umbral del tercer milenio parece muy diferente de la presentada durante la época de desarrollo de la Iglesia Adventista. Por una parte, los alegatos religiosos se han intensificado sobrepasando todos los límites (Vaticano I: el dogma de la infalibilidad; los dogmas relativos a María; Vaticano II: el iglesia como el sacramento de la salvación).

Por otra parte, la iglesia romana se ha abierto y adaptado a la manera moderna occidental de pensar (Vaticano II: libertad de religión; la iglesia y el mundo y el movimiento ecuménico).

Por más que en el siglo XIX siguiese pareciendo que el papado era el refugio de la más oscura reacción religiosa, hoy parece ser el centro moral del mundo, que actúa y engatusa sin el uso de ninguna fuerza externa, salvo un llamamiento a la conciencia.[207] Sin duda, la meta ha seguido siendo la misma: la unificación del mundo bajo el pastor del mundo; la salvación del «mundo enfermo» por medio de la «ci-

207. Queda por ver en el futuro cómo han de entenderse ciertas declaraciones del decreto sobre "Libertad de religión". Como, por ejemplo, 1.2: «La práctica de [la libertad] no puede ser inhibida mientras se preserve el orden público». O 1.4: «En la diseminación de creencias religiosas, sin embargo, siempre hay que apartarse de todo tipo de actividad que pudiera despertar la sospecha de que tiene que ver con cualquier tipo de compulsión o con la persuasión deshonesta o indebida, especialmente en el trato con las personas poco formadas o con los pobres». En este contexto habría que considerar también la declaración hecha por Juan Pablo II el 13 de abril de 1986 en ocasión de su visita a la sinagoga romana en la que se quejó de las «*injustificables* restricciones a la libertad de religión» relativas a los judíos. Por ello, no estuvo exento de razón que los observadores plantearan la pregunta: ¿Hay, para Roma, restricciones *justificables* a la libertad de religión? *MD* 37 (1986): 41-42, esp. 41.

vilización del amor» bajo el líder religioso más prominente y amado. La iglesia romana y el papado parecen haberse vuelto más complejos y sutiles que nunca antes.

Bibliografía

Allo, Ernest-Bernard. *St. Jean. L'Apocalypse* [San Juan. El Apocalipsis]. 3ª ed. París: Gabalda, 1933.

Anderson, Roy Allan. *Unfolding the Revelation* [El desvelamiento del Apocalipsis]. Mountain View, California: Pacific Press, 1974.

Bousset, Wilhelm. *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan]. 6ª ed. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

Conradi, Ludwig Richard. *Prophetischer Ausblick auf Zeit und Ewigkeit* [Vista profética del tiempo y la eternidad]. 13ª ed. Hamburgo: Internationale Traktatgesellsch, s.f.

Denzler, Georg, ed. *Papsttum heute und morgen* [El papado hoy y mañana]. Ratisbona: F. Pustet, 1975.

----------. *Päpste und Papsttum* [Papas y papado]. Stuttgart: A. Hiersemann, 1971–1985.

Denzinger, Heinrich y Adolf Schönmetzer. *Enchiridion Symbolorum* [Manual de credos]. 36ª ed. Friburgo de Brisgovia: Herder, 1976.

Deschner, Karlheinz. *Ein Jahrhundert Heilsgeschichte* [Un siglo de la historia de la salvación]. Tomos 1 y 2. Colonia: Kiepenheuer & Witsch, 1982-1983.

Fischer-Wollpert, Rudolf. *Lexikon der Päpste* [Enciclopedia de los papas]. Ratisbona: F. Pustet, 1985.

Frieling, Reinhard. "Katholische Kirche — wohin?" [Iglesia Católica, ¿hacia dónde va?], *Materialdienst,* 37:43-44. 1986

Galling, Kurt, ed. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* [La religión en la historia y en la actualidad]. 3ª ed. Tubinga: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1957–1965.

Greinacher, Norbert y Hans Küng, eds. *Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil* [Iglesia Católica, ¿hacia dónde va? Contra la traición del Concilio]. Múnich: Piper, 1986.

Grote, Heiner. "Rom und der Papst als Pilger" [Roma, y el papa como peregrino], *Materialdienst,* 34:103-107. 1983.

Guggisberg, Kurt. *Die römisch-katholische Kirche* [La Iglesia Católica Romana]. Zúrich: Zwingli, 1946.

Haller, Johannes. *Das Papsttum — Idee und Wirklichkeit* [El papado: Ideales y realidad]. Tomos 1-5. Hamburgo: Rowohlt, 1965.

Hase, Karl. *Handbuch der protestantischen Polemik* [Manual de la polémica protestante]. 4ª ed. Breitkopf & Härtel, 1878.

Haskell, Stephen N. *The Story of the Seer of Patmos* [La historia del vidente de Patmos]. Nashville: Southern Publishing Association, 1905.

Hebblethwaite, Peter. *Johannes XXIII* [Juan XXIII]. Zúrich: Benziger, 1986.

Heiler, Friedrich. *Der Katholizismus* [El catolicismo]. Basilea: E. Reinhardt, 1970.

Helbling, Hanno. *Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958–1978* [La política de los papas. El Vaticano en asuntos internacionales 1958–1978]. Berlín: Ullstein, 1981.

Hermens, Kohlschmidt y Oskar Hermens. *Protestantisches Taschenbuch* [Libro protestante de referencia]. Leipzig: Buchhandlung des Evangelischen Bundes, 1905.

Herrmann, Horst. *Papst Wojtyla — der heilige Narr* [El papa Wojtyła: El santo tonto]. Hamburgo: Spiegel Verlag, 1983.

Höfer, Josef y Karl Rahner, eds. *Lexikon für Theologie und Kirche* [Enciclopedia de teología y de la iglesia] *(LThK)*, 2ª ed. Friburgo de Brisgovia: Herder, 1957–1967.

Imhof, Paul y Hubert Biallowons. *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner* [Fe en tiempo de invierno. Conversaciones con Karl Rahner en sus últimos años]. Düsseldorf: Patmos, 1986.

Jedin, Hubert y Konrad Repgen, eds. *Handbuch der Kirchengeschichte* [Manual de historia de la iglesia]. Tomo 7 (Die Weltkirche im 20. Jahrhundert [La iglesia mundial en veinte siglos]). Friburgo de Brisgovia: Herder, 1979.

Kasper, Walter. *Zukunft aus der Kraft des Konzils* [El futuro con la fuerzadel Concilio]. Friburgo de Brisgovia: Herder, 1986.

Kobs, Hermann. *Gottes Geheimnis Offenbart* [Dios revela lo secreto]. Hamburgo: Advent Verlag, s.f.

Krämer-Badoni, Rudolf. *Revolution in der Kirche* [Revolución en la iglesia]. Fráncfort del Meno: Ullstein, 1982.

Kühner, Hans. *Lexikon der Päpste* [Enciclopedia de los papas]. Fráncfort del Meno: Fischer, 1960.

Leist, Fritz. *Der Gefangene des Vatikans* [El prisionero del Vaticano]. Múnich: Kosch, 1971.

Maron, Gottfried. "Die römisch-katholische Kirche von 1870–1970" [La Iglesia Católica Romana de 1870–1970], en K. D. Schmidt y E. Wolf, eds. *Die Kirche in ihrer Geschichte* [La Iglesia en su historia], 4/2. Gotinga: Vandenhoek & Ruprecht, 1972.

Maxwell, C. Mervyn. *Dios revela el futuro*. Miami, Florida: APIA, 1989.

Mirbt, Carl y Kurt Aland. *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus* [Fuentes para la historia del papado y del catolicismo romano]. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck,)1967.

Moser, Bruno, ed. *Das Papsttum — Epochen und Gestalten* [El papado: Épocas y figuras]. Múnich: Südwest, 1983.

Nichol, Francis D., ed. *Comentario bíblico adventista del séptimo día,* 7 tomos. Mountain View, California: Publicaciones Interamericanas, 1978–1996.

Nørgaard-Højen, Peder. "Als Rom zur Weltkirche wurde" [Cómo Roma se convirtió en la iglesia del mundo], *Lutherische Monatshefte.* 24 (1985): 529-31.

Nürnberger, Helmuth. *Johannes XXIII* [Juan XXIII]. Reinbek, Hamburgo: Rowohlt, 1985.

Pablo VI. *Das Credo des Gottesvolkes* [El credo del pueblo de Dios], 7ª ed. Leutesdorf, Renania: Johannes Verlag, 1971.

Rahner, Karl. *Schriften zur Theologie* [Escritos sobre teología]. Einsiedeln: Benziger, 1954–1983.

Rahner, Karl y Heinrich Fries. *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit* [Acuerdo de las iglesias: Posibilidad real]. 2ª ed. Friburgo de Brisgovia: Herder, 1983.

Rahner, Karl y Herbert Vorgrimler. *Kleines Konzilskompendium* [Compendio conciso del Concilio]. 3ª ed. Friburgo de Brisgovia: Herder, 1966.

Ratzinger, Joseph. *Zur Lage des Glaubens* [Sobre la situación de la fe]. Múnich: Neue Stadt, 1985.

Ruf, Norbert. *Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen CIC* [El derecho de la Iglesia Católica tras el nuevo CIC]. Friburgo de Brisgovia: Herder, 1983.

Schambeck, Herbert, ed. *Pius XII* [Pío XII]. Kevelaer: Butzon & Bercker, 1986.

Schmidt, Kurt Dietrich. *Die katholische Staatslehre* [La doctrina católica del Estado]. Luneburgo: Heliand, 1955.

Seeber, David Andreas. *Das 2. Vaticanum* [El Vaticano II]. Friburgo de Brisgovia: Herder, 1966.

Serafian, Michael. *Der Pilger oder Konzil und Kirche vor der Entscheidung* [El peregrino, o Concilio e Iglesia ante la decisión]. Reinbek, Hamburgo: Rowohlt, 1964.

Skydsgaard, Kristen E. *Konzil und Evangelium* [Concilio y evangelio]. Gotinga: Vandenhoek & Ruprecht, 1962.

Smith, Urías. *Las profecías de Daniel y del Apocalipsis.* Tomo 2. El libro del Apocalipsis. Ed. rev. Mountain View, California: Publicaciones Interamericanas, 1971.

Spicer, William A. *Our Day in the Light of Prophecy* [Nuestra época a la luz de la profecía]. Washington, DC: Review & Herald Publishing Association, 1918.

Thomas, Gordon y Max Morgan-Witts. *The Year of Armageddon* [El año del Armagedón]. Londres: Panther-Granada Publishing, 1985.

Von Loewenich, Walter. *Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil* [El catolicismo moderno antes y después del Concilio]. Witten: Luther, 1970.

Vuilleumier, Jean. *L'Apocalypse* [El Apocalipsis]. 4ª ed. Dammarie-les-Lys: Les Signes du Temps, 1948.

Weitlauff, Manfred. "Papsttum und moderne Welt" [El papado y el mundo moderno], *ThZ* 40 (1984): 367-393.

Zahn, Theodor. *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan]. 2 tomos, 3ª ed. Leipzig: Deichert, 1926.

Capítulo XII

Armagedón: Plagas sexta y séptima

Hans K. LaRondelle

Sinopsis editorial. En el capítulo 3 su autor estableció una aproximación contextual a la interpretación de las siete plagas postreras. En aquel estudio se puso de relieve que, para llegar a una comprensión sólida del Apocalipsis, la importancia de la tipología del AT (en especial el éxodo de Israel y las guerras santas de Yahveh), así como el contexto inmediato al momento en que aquel fue redactado, son elementos esenciales.

En este capítulo se repasan esos principios, pero prestando una atención específica al Armagedón. El autor presenta de forma concisa los elementos para una teología bíblica del Armagedón como día del juicio universal contra los enemigos de Dios y la liberación de su pueblo escatológico fiel.

Se remite al lector interesado en una visión general de la enseñanza adventista sobre el Armagedón, incluyendo la de Elena G. de White, al Apéndice B de este tomo.

Esquema del capítulo

I. Introducción

II. Conexiones contextuales

III. Teología del Armagedón

IV. Tipología: Las guerras santas de Israel

V. El Armagedón premilenario y el posmilenario

Introducción

Los expositores parecen coincidir en que es preciso interpretar el término 'Armagedón', que aparece una sola vez (Apoc. 16: 16), desde su perspectiva bíblica. Esto quiere decir que, a la exposición de este símbolo apocalíptico, es necesario aplicarle *tanto* el contexto inmediato del Apocalipsis *como* el contexto bíblico general —el AT en particular—. La única vía que nos permitirá evitar los escollos de la especulación y de la falsa interpretación profética es aplicar el principio hermenéutico protestante de *sola Scriptura* de forma minuciosa y coherente. Debemos rechazar toda influencia normativa de autoridades extrabíblicas o de la opinión privada.

El apóstol Pedro nos advierte contra la tergiversación de la Escrituras cuando afirma que «ninguna profecía de la Escritura surge de la interpretación particular de nadie» (2 Ped. 1: 20, NVI; *cf.* 3: 16).

Conexiones contextuales

Apocalipsis 16: 16 afirma: «Entonces los espíritus de los demonios reunieron a los reyes en el lugar que en hebreo se llama Armagedón [literalmente, Αρμαγεδών {*Harmagedōn*} ο Αρ Μαγεδών {*Har Magedōn*}]».[1]

Esta predicción forma la declaración final de una visión específica:

> Y vi salir de la boca del dragón, de la boca de la bestia y de la boca del falso profeta tres espíritus malignos que parecían ranas. Son espíritus de demonios que hacen señales milagrosas y que salen a reunir a los reyes del mundo entero para la batalla del gran día del Dios Todopoderoso. (Apoc. 16: 13-14)

Con este contexto literario, resulta evidente que los preparativos universales para la batalla de Armagedón son instigados y promovidos por espíritus demoníacos que actúan por medio de tres entidades religiosas, representadas simbólicamente como el dragón, la bestia y el falso profeta. El surgimiento de estos poderes opuestos a Dios y a Cristo se describe con anterioridad en Apocalipsis 12-13. Su juicio y su destino final se desvelan con creciente claridad en los capítulos 14-19.

Esta relación estructural de 'Armagedón' (en Apoc. 16) con los capítulos anteriores y subsiguientes indica que su tema quedará acla-

1. A no ser que se indique otra cosa, se cita la NVI.

rado por el contexto inmediato de los capítulos 12-19. Este término está incrustado de forma orgánica e inseparable en la unidad estructural y teológica de Apocalipsis 12-19.

El Armagedón se presenta como la batalla culminante del gran conflicto entre las fuerzas del bien y del mal, que comenzó en el cielo (12: 7-9, 12) y acabará en la tierra. De Armagedón se dice que es «la batalla del gran día del Dios Todopoderoso» (16: 14). Por lo tanto, coincide con el día del juicio universal de Dios.

La profecía del Armagedón se encuentra en la unidad de las siete plagas postreras (Apoc. 16), tras la descripción de la sexta plaga (vers. 16). La batalla propiamente dicha no se describe en el versículo 16. Por consiguiente, tendrá lugar durante la séptima plaga. Sorprendentemente, la última plaga, la séptima, describe las circunstancias de naturaleza aterradora que acompañarán al segundo advenimiento de Cristo con estas palabras: «Dios se acordó de la gran Babilonia y le dio a beber de la copa llena del vino del furor de su castigo» (16: 19).

Por lo tanto, la batalla de Armagedón y la destrucción de la Babilonia universal coinciden. No puede haber divorcio entre ellas. El Armagedón se explica dentro de Apocalipsis 16 como el juicio divino y la destrucción de Babilonia.

La caída de Babilonia la grande (la séptima plaga, 16: 17-19) sigue inmediatamente al juicio sobre «el gran río Éufrates» (la sexta plaga, 16: 12) con el resultado de que «se secaron sus aguas para abrir paso a los reyes del oriente» (16: 12). Así, la desecación del gran río Éufrates (como sexta plaga), evidentemente, allana el camino para la llegada de los reyes de del oriente (como parte de la séptima plaga).

Esta secuencia apocalíptica de la desecación del gran río Éufrates seguida por la subsiguiente caída de Babilonia y la llegada de los reyes del oriente recordará al lector de la Biblia las profecía veterotestamentarias sobre la caída de la antigua Babilonia.[2]

Las conexiones entre estas predicciones del AT y las de Apocalipsis 16-19 son numerosas e impresionantes.[3] Estos vínculos literarios y

2. Véanse Isa. 13–14; 21; 44-47; Jer. 50–51.
3. Véanse las listas comparativas del *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 4 (Mountain View, California, 1995): 310, 554; también 7: 879-882.

teológicos no son accidentales, sino obviamente intencionales. Establecen la presencia de una tipología bíblica genuina.[4]

Ahora debe darse consideración adicional al marco contextual en el libro de Apocalipsis de la visión del "Armagedón" (16: 12-16), especialmente a los capítulos 17-19.

El inicio de Apocalipsis 17 está cargado de significación: «Uno de los siete ángeles que tenían las siete copas [las plagas] se me acercó y me dijo: "Ven, y te mostraré el castigo [κρίμα {*krima*}, "juicio"] de la gran prostituta que está sentada sobre muchas aguas"» (vers. 1). Esta introducción presenta de inmediato un vínculo literario y teológico entre las plagas postreras de Apocalipsis 16 y la alocución angélica de Apocalipsis 17: (1) Un ángel de Apocalipsis 16 regresa para explicar el significado de las dos plagas postreras sobre Babilonia. (2) Ambos capítulos abordan el mismo *juicio* contra Babilonia.

El elemento novedoso en la aclaración del ángel es que Babilonia es una unidad compuesta que consiste en dos partes diferenciadas, cada una de las cuales se presenta ahora con un símbolo diferente. En primer lugar, Babilonia es presentada como una «prostituta» que se sienta «sobre muchas aguas»,[5] con la cual «los reyes de la tierra» han cometido adulterio (o fornicación), es decir, han mantenido un coito inmoral. Por el «vino» de su inmoralidad «los habitantes de la tierra» se han embriagado o aturdido (vers. 2).

En segundo lugar, en la siguiente fase de la visión, se presenta a la mujer "Babilonia" sentada «en una bestia escarlata». Esta bestia está cubierta de nombres blasfemos escritos insultantes para Dios. Esa bestia también tiene los rasgos destacados de siete cabezas y diez cuernos (vers. 3), que la conectan con el dragón rojo del capítulo 12 (vers. 3).

La prostituta tiene escrito en la frente «un nombre misterioso» (vers. 5, NBE), es decir, «un título secreto» (PER): «La Gran Babilonia» (vers. 5). Presume, por así decirlo, proclamando: «Soy la gran Ba-

4. Véase Hans K. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy: Principles of Prophetic Interpretation* [El Israel de Dios en la profecía: Principios de interpretación profética] (Berrien Springs, Míchigan, 1983), cap. 4.
5. Una alusión a Jer. 51: 13.

bilonia».[6] Esta Babilonia está ebria «con la sangre de los santos y de los mártires de Jesús» (vers. 6).

Así, Apocalipsis 17 distingue dentro de Babilonia entre la ciudad y sus aguas, entre Babilonia y las aguas del Éufrates, entre la ramera y la bestia en la que está sentada. Dejando a un lado la terminología simbólica, podemos decir que aquí el Apocalipsis empieza a distinguir entre el liderazgo *religioso* (ciudad/prostituta) y las fuerzas *políticas* (aguas/bestia) de Babilonia. No obstante, se revela bastante más que la mera distinción de las dos partes constitutivas de Babilonia. Por las indignantes blasfemias de esta y su totalitarismo criminal, Cristo formará a todos sus ejércitos celestiales para que se apresten para la guerra santa (vers. 14).

Por el decreto soberano de Cristo, las dos entidades constitutivas de Babilonia se enfrentan entre sí y se destruyen mutuamente. La bestia empezará derrocando a la ramera. Los reyes que habían llegado a ser uno con la ramera por medio de la fornicación le acarrearán su ruina completa. El ángel habla de una total inversión en su relación: «Los diez cuernos y la bestia que has visto le cobrarán odio a la prostituta. Causarán su ruina y la dejarán desnuda; devorarán su cuerpo y la destruirán con fuego» (vers. 16).

La naturaleza teológica básica del Armagedón se aclara de forma inconfundible: denota el ejercicio de la ira contractual de Dios en su guerra santa, en represalia por la guerra impía de Babilonia contra sus santos. Por lo tanto es apropiado que la iconografía simbólica de Cristo como «Cordero» pase ahora a su papel de «Señor de señores y Rey de reyes» (17: 14; 19: 11-16). Vuelve como guerrero divino a juzgar y ejecutar su justicia sobre Babilonia (19: 11, 19-21).

Sin excepción, los expositores coinciden en que Apocalipsis 19: 11-21 presenta la descripción simbólica más detallada del Armagedón. Apocalipsis 18 describe el impacto universal de la consternación por la súbita destrucción de Babilonia. En la declaración final del ángel se expresa el juicio divino en respuesta al falso veredicto de Babilonia de condena y ejecución de los santos: «En ella se halló la sangre de

6. R. G. Bratcher, *A Translator's Guide to the Revelation of John* [Guía del traductor del Apocalipsis de Juan] (Nueva York, 1984).

los profetas y de los santos y de todos los que han sido muertos en la tierra» (18: 24, RV95).[7]

Para el Israel de Dios, el aspecto práctico del ruego está en el llamamiento a huir de Babilonia antes de que los juicios caigan sobre ella (18: 4). En Apocalipsis 19 estallan el regocijo y la alabanza universales cuando Babilonia ha sido juzgada: «Ha vindicado la sangre de los siervos de Dios derramada por ella» (vers. 2). La caída de Babilonia es un juicio divino que expresa la fidelidad contractual de Dios.

Teología del Armagedón

Que el libro de Apocalipsis sitúa al pueblo fiel de Dios en el centro de la batalla de Armagedón es un hecho incontrovertible. En este contexto, sus componentes son destinatarios específicos del llamamiento que Cristo les extiende para que se preparen para su venida inminente: «¡Cuidado! ¡Vengo como un ladrón! Dichoso el que se mantenga despierto, con su ropa a la mano, no sea que ande desnudo y sufra vergüenza por su desnudez» (16: 15).

El Apocalipsis exhorta a la iglesia con el sobrecogedor mensaje de que el Armagedón será la lucha final entre las fuerzas combinadas de Satanás, por una parte, y las de Cristo y sus seguidores elegidos y fieles, por otra. Dos pasajes explican con claridad este alineamiento del Armagedón:

> Le harán la guerra al Cordero, pero el Cordero los vencerá, porque es Señor de señores y Rey de reyes, y los que están con él son sus llamados, sus escogidos y sus fieles. (17: 14)

> Luego vi el cielo abierto, y apareció un caballo blanco. Su jinete se llama Fiel y Verdadero. Con justicia dicta sentencia y hace la guerra. [...] Lo siguen los ejércitos del cielo, montados en caballos blancos y vestidos de lino fino, blanco y limpio. De su boca sale una espada afilada, con la que herirá a las naciones. «Las gobernará con puño de hierro». Él mismo exprime uvas en el lagar del furor del castigo que viene de Dios Todopoderoso. En su manto y sobre el muslo lleva escrito este nombre: REY DE REYES Y SEÑOR DE SEÑORES. [...] Entonces vi a la bestia y a

7. Véase K. A. Strand, "Two Aspects of Babylon's Judgment Portrayed in Revelation 18" [Dos aspectos del juicio de Babilonia presentados en Apocalipsis 18], *AUSS* 20/1 (1982): 53-60.

> los reyes de la tierra con sus ejércitos, reunidos para hacer guerra contra el jinete de aquel caballo y contra su ejército. (19: 11, 14-16, 19)

La revelación progresiva no solo se propone evitar que la iglesia dé pie a la confusión y el temor, sino también darle la garantía de que Cristo mantiene un control supremo y que llevará a su pueblo a una victoria segura.

El Apocalipsis explica que el Armagedón será el enfrentamiento final entre la Babilonia escatológica y el Mesías de Israel. Este dinámico simbolismo no debiera llevarnos a pasar por alto la realidad concreta de que los reyes o los poderes políticos harán la guerra al «Cordero» persiguiendo y proscribiendo finalmente a los fieles seguidores de Cristo aquí *en la tierra* (12: 17; 13: 15-17). La culminación de esta guerra impía en la historia humana es el preludio a la guerra santa de Dios consistente en las siete plagas postreras.

El libro de Apocalipsis se propone revelar por completo el trasfondo de este sobrecogedor juicio final. Toda la historia de la salvación es, básicamente, una guerra entre Dios y Satanás (Apoc. 12). Aunque es un conflicto completamente espiritual y religioso, históricamente la guerra estalla de manera periódica en persecuciones sangrientas de los santos.[8]

El capítulo 12 nos informa que Satanás, como dragón-serpiente apocalíptico, es al final de la historia el mismo engañador y asesino que cuando engañó a Adán y Eva en el paraíso (vers. 9). El propósito específico de Satanás era destruir a Cristo, el Mesías de Israel (vers. 4). Cuando su plan fue derrotado y Cristo resucitó vencedor de entre los muertos y fue entronizado en el cielo como gobernante de todas las naciones (vers. 5), el dragón empezó a intensificar su guerra contra la comunidad mesiánica (vers. 6, 13-16). Ahora, en el tiempo del fin, atacará al pueblo remanente de Dios: «Entonces el dragón se enfureció contra la mujer, y se fue a hacer guerra contra el resto de sus descendientes, los cuales obedecen los mandamientos de Dios y se mantienen fieles al testimonio de Jesús» (vers. 17).

La batalla encabezada por Satanás dirigida contra la iglesia remanente fiel y la fidelidad triunfante de Cristo hacia el pueblo de su nuevo pacto constituyen el tema central de Apocalipsis 12. Aunque la guerra

8. Apoc. 2: 10, 13; 6: 9; 12: 11.

impía contra el cuerpo vivo de Cristo prosigue implacable desde la primera venida del Señor, el Apocalipsis se centra de forma creciente en la crisis final de la iglesia.[9] La profecía se explaya por último en las siete plagas postreras, que proceden de la sala del trono de Dios (15: 1, 6-7).

Las plagas son la santa ira de Dios, derramada sin misericordia divina (15: 1). Estos juicios sobrenaturales recuerdan a las plagas que Dios derramó sobre el Egipto rebelde que mantenía en servidumbre al pueblo de su pacto (Éxo. 7–12). Además, el Apocalipsis presenta la ira divina de las plagas postreras como la respuesta directa de Dios a la ira de Babilonia. Babilonia ha hecho (u obligado) «que todas las naciones bebieran el excitante vino de su adulterio» (14: 8; *cf.* 17: 2; 18: 3).

En medio de esta apostasía universal, un mensaje escatológico proveniente de Dios emplaza a cada persona a adorar al Creador según la verdad revelada, lo que se refuerza con este ultimátum: «Si alguien adora a la bestia y a su imagen, y se deja poner en la frente o en la mano la marca de la bestia, beberá también el vino del furor de Dios, que en la copa de su ira está puro, no diluido» (14: 9, 10; *cf.* 16: 19).

La metáfora de 'la copa de la ira de Dios' es el familiar símbolo veterotestamentario del *juicio y la retribución* divinos.[10] La proclamación de este ultimátum (14: 6-11), ante la fiera oposición del anticristo, crea un remanente universal fiel, una iglesia de «los que guardan los mandamientos de Dios y la fe de Jesús» (14: 12, RV95). Este pasaje de la Biblia revela la cuestión religioso-moral que está en juego en la prueba final de lealtad hasta las últimas consecuencias a Dios y Jesucristo.

Si "Babilonia" simboliza a los enemigos unidos de Dios y de Cristo (el dragón, la bestia y el falso profeta; 14: 8; 17: 5; 18: 2; *cf.* 16: 19), entonces, con el mismo tipo de iconografía, puede considerarse que los cristianos fieles constituyen "el Israel de Dios" (*cf.* Gál. 3: 29; 6: 16). El histórico resultado del combate moral entre esta Babilonia y este Israel se denomina, simbólicamente, "Armagedón" (16: 16), porque denota la total destrucción de Babilonia (16: 19).

9. Véanse Apoc. 12: 17; 13: 15-17; 14: 6, 12; 17: 12-14; 18: 4, 5; 19: 11-21.
10. *Cf.* Sal.75; 7, 8; Jer. 25: 15, 16, 28; Isa. 51: 17; Eze. 23: 31-33.

Tipología: Las guerras santas de Israel

Es preciso interpretar la iconografía de Apocalipsis 19: 11-16, que representa la venida de Cristo desde el cielo como juez y rey guerrero, sentado triunfante en la batalla sobre un caballo blanco, en armonía fundamental con la teología veterotestamentaria de las guerras santas de Israel. El *mismo* Dios del pacto que luchó victoriosamente a favor del Israel de la antigüedad volverá a luchar para rescatar a su fiel pueblo del nuevo pacto.

Las profecías del reino del AT y las promesas mesiánicas que predicen el triunfo de Yahveh o de su Mesías sobre todos los contrincantes rebeldes, que no han encontrado en la historia de Israel más que cumplimientos iniciales o parciales, se consumarán de manera gloriosa con la venida de Cristo.[11]

Dado que la profecía del Armagedón es una culminación dramática de las siete plagas postreras, resulta útil considerar su conexión tipológica con las plagas o los juicios sobre Egipto. Las diez plagas de Egipto culminaron en la destrucción de todos los primogénitos de los egipcios y de su ganado, porque Yahveh trajo su juicio a la tierra de Egipto y sobre todos sus dioses (Éxo. 12: 12). Israel había de librarse de la destrucción solo si sus componentes aplicaban la sangre del cordero pascual como señal a las jambas de sus puertas (Éxo. 12: 13).

El Apocalipsis presenta a Cristo glorificado como "Cordero" veintiocho veces. Este hecho se hace más significativo para la iglesia si se entiende que el nombre simbólico es una referencia al cordero pascual de Éxodo 12. El evangelio del NT proclama que Cristo murió en la cruz como antitipo perfecto del cordero pascual de Israel.[12] La aplicación de la sangre del cordero pascual no solo redimió a Israel del juicio de Dios, sino que también posibilitó su éxodo a la tierra prometida.

Sin embargo, la amenaza final de Egipto para Israel ocurrió en el mar Rojo. En ese lugar Yahveh intervino a favor de Israel como su divino guerrero arrojando a los carros del faraón y a su ejército en el mar turbulento (Éxo. 14). Entonces Moisés entonó con Israel estas

11. *Cf.*, por ejemplo, Apoc. 1: 7 con Isa. 40: 5; Dan. 7: 13; Zac. 12; 10; también Apoc. 14: 14-20 con Joel 3: 1, 2, 9-16; Isa. 63: 1-6; Jer. 25: 30; Miq. 4: 11-13; también Apoc. 22: 16 con Núm. 24: 17.
12. *Cf.* Juan 19: 36; Éxo. 12: 46; 1 Cor. 5: 7; 1 Ped. 1: 19.

famosas palabras de alabanza: «Yahveh es un guerrero, su nombre es Yahveh» (Éxo. 15: 3, SA; *cf.* Sal. 24: 8-10).

La redención del éxodo se ve en la teología del AT como un acto de *guerra de Yahveh*, normalmente denominado "guerra santa" en la tradición cristiana. Tal como la victoria histórica de Yahveh sobre el ejército de Egipto en el mar Rojo puso fin a las plagas o los juicios de Dios sobre el archienemigo de Israel, el Armagedón presentado en el Apocalipsis es la plaga o el juicio final de Dios y la última guerra de Cristo contra sus enemigos. Además, después de que se completan las siete plagas postreras y el Armagedón, los vencedores sobre la bestia estarán «de pie, a la orilla del mar» con «las arpas que Dios les había dado, y cantaban el himno de Moisés, siervo de Dios, y el himno del Cordero» (15: 2, 3).

En pocas palabras, el libro de Apocalipsis establece la tipología bíblica según la cual el éxodo y la redención antiguos de Israel con respecto a Egipto proporcionan el paradigma fundamental y el tipo teológico de la redención definitiva del auténtico pueblo remanente en el tiempo del fin por parte de Cristo como juez y rey divino.

La erudición veterotestamentaria reciente reconoce que el propio cántico de Moisés contempla la victoria de Yahveh en el mar Rojo como el arquetipo que ha de repetirse básicamente en las posteriores guerras de Yahveh, hasta que el Dios de Israel more en paz entre su pueblo (Éxo. 15: 14-18). Un erudito defiende con ahínco que el significado literal del cántico de Moisés en Éxodo 15 requiere una aplicación tipológica, porque Dios revela aquí (por la estructura del cántico, especialmente 15: 14-16) que quiere actuar así por Israel, «siempre y en todo lugar».[13]

Isaías recalcó la certeza de la redención de Israel de Babilonia refiriéndose reiteradamente al primer éxodo de Israel de Egipto como prototipo de la liberación futura de la nueva opresora, Babilonia.[14] Aquí podemos encontrar el fundamento teológico por el que el Apocalipsis combina alusiones tanto a la derrota de Egipto como a la caída

13. N. Lohfink, *The Christian Meaning of the Old Testament* [El significado cristiano del Antiguo Testamento], trad. R. A. Wilson (Milwaukee, 1968), cap. 4: 84; *cf.* M. C. Lind, *Yahweh Is a Warrior* [Yahveh es un guerrero] (Scottdale, Pensilvania, 1980), 50.
14. Isa. 11: 10-12; 43: 16-19; 51: 10-11; 52: 1-12; 63: 11-19.

de la antigua Babilonia en su composición estructural de las siete plagas postreras.

Según parece, la iconografía de cuatro plagas apocalípticas está tomada del libro de Éxodo, pero es del todo evidente que la sexta y la séptima plagas están tomadas de las profecías de Isaías y Jeremías relativas a la caída de Babilonia (Isa. 13; 44-47; Jer. 50: 51).

Por ello, la *fusión* de la derrota de Egipto y la caída de Babilonia en la descripción de las plagas futuras en un mundo en rebelión contra Dios y su pueblo del pacto da una doble seguridad a la iglesia del tiempo del fin. Su éxodo-redención es absolutamente seguro. El mismo Señor que derrotó tanto a Egipto como a Babilonia para liberar al antiguo Israel para que su adoración glorificara su nombre actuará a una escala cósmica-universal para liberar a su pueblo remanente en la segunda venida de Cristo.

Si las experiencias de éxodo de Israel desde Egipto y Babilonia y las guerras de Yahveh constituyen los tipos establecidos de las acciones redentoras de Dios para el tiempo final de la historia de la salvación, sus características esenciales deberían completarse y consumarse en el Armagedón, el gran día del Dios Todopoderoso.

En este sentido, no debe pasarse por alto otro aspecto vital de la imagen de conjunto. El día de Yahveh también será la guerra de Yahveh contra un Israel apóstata e impenitente cuya adoración ritual ya no le resulta aceptable (Amós 5: 18-27; Zac. 14: 1-4). Esta discriminación religioso-espiritual dentro de Israel afirma la premisa básica de que el día del Señor es el día de salvación únicamente para el remanente fiel de Israel.[15] Ya los profetas ampliaron intencionalmente su perspectiva escatológica del día del Señor a dimensiones cósmico-universales.[16]

La guerra de Yahveh contra Sísara el cananeo

Por su nombre simbólico, la batalla de Armagedón parece aludir a la guerra santa de Israel contra Sísara, capitán del ejército de los reyes cananeos, y a su victoria cerca de «las aguas de Meguido» (Jue. 5: 19). Cuando Sísara atacó a Israel con novecientos carros de guerra de hierro, «las estrellas» del cielo se aliaron con el ejército de Israel con el resultado de que una súbita precipitación dejó los carros atascados

15. Véanse Joel 2: 32; Hab. 2: 4; Sof. 3: 8-13; Zac. 12: 10-12; Dan. 12: 1, 2.
16. Isa. 13; 24; 34; 63; Sof. 1: 2, 3; Zac. 14: 9; Sal. 2; 24; 46.

en el barrizal. Yahveh reveló su presencia como el guerrero divino. Se puso al frente de Israel y «desbarató a Sísara» (Jue. 4: 14, 15). En consecuencia, «todo el ejército de Sísara cayó a filo de espada; no quedó nadie con vida» (Jue. 4: 16; *cf.* 5: 19-21).

El cántico de Débora ensalza esta acción santa de Dios cerca de Meguido como un acto de la justicia [צִדְקוֹת {ṣiḏqôṯ}] de Yahveh a favor de Israel, cuyo relato y recuerdo eran esenciales (Jue. 5: 10, 11). Significativamente, termina con esta perspectiva apocalíptica: «¡Así perezcan todos tus enemigos, oh SEÑOR!» (vers. 31).

Puede entenderse que la segunda parte del término apocalíptico compuesto (Har)magedōn (Apoc. 16: 16) es una transcripción griega de Meguido (así aparece en la versión de la Septuaginta). Resulta de interés observar que, en un caso, la Septuaginta traduce 'Meguido' con la expresión verbal 'ser talado' [ἐκκοπτομένου {*ekkoptomenou*}] (Zac. 12: 11). Esto sugiere que, etimológicamente, el término simbólico Harmagedōn de Apocalipsis 16: 16 parece derivarse de la raíz גָּדַד [*gāḏaḏ*] (cortar, talar), de modo que el significado literal puede ser "monte de la carnicería [destrucción]".

En el Apocalipsis se unen los libros del AT en una perspectiva escatológica cristocéntrica. Juan mezcla en especial los temas del éxodo y de la guerra santa en una creativa perspectiva apocalíptica que tiene su centro unificador y transformador en Cristo como Cordero de Dios.

La clave para esta interpretación evangélica de los tipos y las profecías del AT está en la visión inaugural del Cristo resucitado del Apocalipsis. La visión presenta a Cristo como nuestro sumo sacerdote regio, quien ministra entre los siete candelabros del templo celestial, identificados con las siete iglesias (Apoc. 1: 13, 20). Aquí se ofrece una clave para entender el Apocalipsis. *La iconografía hebrea de todo el libro de Apocalipsis se cumple en Cristo y en su iglesia universal.*

Ya la introducción afirma que Cristo nos ha liberado de nuestros pecados y «ha hecho de nosotros un reino, sacerdotes al servicio de Dios su Padre» (1: 6; *cf.* Éxo. 19: 6). *Se contempla que la historia de la iglesia de Cristo sea el cumplimiento y la consumación de la historia de la redención de Israel.* Esto frustra todo empeño de volver a aplicar el sentido veterotestamentario de los nombres y los emplaza-

mientos geográficos hebreos según sus restricciones étnicas y locales del viejo pacto.

El día de Yahveh se cumplirá como el día del Hijo del hombre. La guerra santa de Yahveh se transforma en la guerra de Cristo como Rey de reyes. La ira de Yahveh se manifiesta como la ira del Cordero.[17] El cántico de Moisés volverá a entonarse, pero en la tesitura más alta del cántico del Cordero (Apoc. 15: 2-3). La naturaleza del uso que Juan hace de la tipología en el Apocalipsis puede calificarse de *consumación* de las aplicaciones cristológicas y eclesiológicas del NT.[18]

Por su fusión de los oráculos bélicos del AT, el último libro de la Biblia revela que, por designio divino, las guerras de Yahveh del AT son entendidas como tipos: presentaciones anticipadas de la batalla cósmico-universal de Armagedón. El Apocalipsis hace sonar una clara proclamación de buenas nuevas al asegurar que el Dios de Israel volverá a intervenir de forma espectacular en la historia de la salvación a favor del pueblo de su pacto con un éxodo o una redención final.

En ese día del Dios Todopoderoso, Cristo se manifestará ante todas las naciones como el santo rey guerrero y juez. Entonces vindicará a su remanente mesiánico. «La bestia y el falso profeta» y sus seguidores perecerán en el avance victorioso de Jesús (Apoc. 19: 11-21).

La caída de Babilonia: Tipo y antitipo

La iconografía simbólica de la caída de Babilonia, resultante de la súbita desecación de las aguas de su Éufrates en Apocalipsis 16: 12, 19, es una alusión tanto literaria como teológica, a una guerra histórica fundamental de Yahveh en la historia de Israel.

El Imperio neobabilónico, según se lo describe en los libros de Daniel y Jeremías, era teológicamente el archienemigo de Israel como pueblo del pacto de Dios. Juan presenta a Babilonia en su perspectiva apocalíptica debido a su oposición a Jerusalén, la ciudad de Dios.

Babilonia puede ser definida teológicamente por su relación (1) con el Dios de Israel y su vía de salvación en el santuario, y (2) con el pueblo de su pacto. En el AT, Babilonia destruyó el templo de Dios en

17. Apoc. 6: 14-17; 14: 14-20; 19: 11-21.
18. Véase LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy*, cap. 4.

Jerusalén, pisoteó su verdad religiosa, blasfemó el nombre de Yahveh y oprimió hasta la muerte al Israel de Dios (Dan. 1–5).

Estos detalles teológicos esenciales, característicos de Babilonia, permanecen inalterados en su antitipo apocalíptico.[19] La rebelión de Babilonia contra la autoridad de Dios actuaba en dos dimensiones: *verticalmente*, contra la voluntad soberana y salvífica de Yahveh; y *horizontalmente*, contra el pueblo del pacto de Yahveh y su sagrado culto en el santuario. Babilonia estaba en guerra en un frente doble: contra el Dios de Israel y contra el Israel de Dios.

El odio que inspiró a la Babilonia de la antigüedad motivará a la Babilonia apocalíptica con una medida más intensa. Ahora Dios está inseparablemente unido con el Cristo *resucitado*. Por lo tanto, la Babilonia moderna tiene que estar definida cristológicamente y eclesiológicamente.[20]

La Nueva Jerusalén es denominada explícitamente la novia o «la esposa del Cordero» (Rev. 21: 9), al tiempo que que «el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero son su templo» (vers. 22). Únicamente pueden entrar «aquellos que tienen su nombre escrito en el libro de la vida, el libro del Cordero» (vers. 27). El centro de mando es, y ello se recalca, «el trono de Dios y del Cordero» (22: 1, 3). Cristo recibe honra en el Apocalipsis con plenas prerrogativas divinas (vers. 13).

La Babilonia apocalíptica dirige su blasfemia y su odio contra Dios, su Cristo y la iglesia fiel (13: 5-8). Babilonia ataca y esclaviza a la iglesia universal y envenena su enseñanza relativa a la vía de salvación y de adoración (17: 2, 4; 14: 8).

La idea central del mensaje de esperanza en el Apocalipsis es que Dios juzgará a la Babilonia escatológica de una vez para siempre y vindicará al verdadero Israel con un glorioso rescate. La perspectiva de la futura caída de Babilonia se basa en la caída de la antigua Babilonia como su tipo establecido. Los detalles teológicos esenciales siguen siendo los mismos, aunque se eliminen las restricciones étnicas y geográficas dándoles proporciones cósmico-universales.

Así como el juicio de Yahveh cayó *repentinamente* sobre la antigua Babilonia (Isa. 47: 9, 11; Jer. 51: 8), también ahora Cristo hará que su juicio alcance *repentinamente* a la Babilonia universal, el reino

19. Apoc. 14: 8; 17: 1-6, 18; 18: 1-8.
20. Véase LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy*, caps. 5, 7.

anticristiano (Apoc. 18: 8, 10, 19). La caída apocalíptica de Babilonia será mucho más devastadora e infinitamente más espectacular que su tipo. Para Babilonia, será el Armagedón.

El pleno impacto de esta relación tipológica puede percibirse más plenamente si consideramos más en detalle la trama descrita por los profetas Isaías (caps. 41; 44–47) y Jeremías (caps. 50–51), junto con su cumplimiento histórico (Dan. 5; también en los relatos de Jenofonte y Herodoto). Es importante prestar atención minuciosa a la *forma* en la que Babilonia cayó realmente, cumpliendo de forma sorprendentemente precisa ciertos aspectos de la profecía.

Ciro, general del ejército persa, en la providencia de Dios, vino desde *el oriente* (Isa. 41: 2, 25) y tomó Babilonia «sin batalla».[21] Sorprendió a sus defensores desviando el Éufrates, que atravesaba la ciudad. Esto ocurrió en cumplimiento literal de la profecía.[22]

Yahveh abriría «a su paso las puertas y dejar[ía] abiertas las entradas» (Isa. 45: 1). Se hizo hincapié tanto en la motivación redentora («Por causa de Jacob mi siervo, de Israel mi escogido», 45: 4) como en el propósito divino (Ciro «reconstruirá mi ciudad y pondrá en libertad a mis cautivos» y restaurará el templo, 45: 13; 44: 28).

Por lo tanto, Dios concedió a Ciro los honrosos títulos de «su ungido» y «mi pastor» (45: 1; 44: 28), títulos que elevan los actos de Ciro del juicio contra Babilonia y la redención de Israel (véase Esd. 1: 1-4) a la forma de un *tipo dramático* de la guerra santa del Mesías contra la Babilonia apocalíptica. En el tipo, el propio Yahveh hablaba al Éufrates: «¡Secaos! ¡Yo haré secar tus ríos!» (Isa. 44: 27, RV95). Ciro fue únicamente el agente de Yahveh en el juicio de Dios contra Babilonia.

Igual que Yahveh y el pueblo de su pacto estuvieron en el centro de la caída de Babilonia, también Cristo y el pueblo de su pacto —la iglesia fiel— están en el centro de la caída de la Babilonia moderna y de la última guerra santa: Armagedón. Sin embargo, es esencial definir en primer lugar la característica teológica de cada participante en la caída de Babilonia en conexión con *Yahveh*, antes de que podamos determinar de forma responsable la función correspondiente de cada participante en la caída apocalíptica de Babilonia (Armagedón) en conexión con *Cristo*.

21. *ANET*, 306.
22. Isa. 44: 27, 28; Jer. 50: 38; 51: 13, 36.

1. Babilonia gobernó como enemiga del Señor y opresora de Israel.
2. El Éufrates era parte integral de Babilonia, dándole apoyo y protección a su muralla; por ello, era asimismo hostil a Israel.
3. El secamiento del Éufrates indicó el juicio de Dios contra Babilonia, lo que causó su caída repentina. Por lo tanto, representó la preparación de la liberación de Israel.
4. Ciro y sus reyes aliados de los medos y los persas llegaron, desde el oriente, como los reyes predichos para ejecutar el propósito de Dios contra Babilonia.[23] Fueron los enemigos de Babilonia y los libertadores de Israel. Ciro es "ungido" por el Señor para derrotar a Babilonia y liberar a Israel.
5. Daniel y el Israel de Dios en Babilonia constituyen el pueblo del pacto divino, fiel y arrepentido (véase Dan. 9: 3-19).

Estas caracterizaciones teológicas pueden ser consideradas *lo esencial* de la caída de la antigua Babilonia.

En el libro de Apocalipsis, Babilonia representa al archienemigo de Cristo y de su iglesia. Tanto Babilonia como Israel se consideran ahora universales; su ámbito territorial es mundial. Por ejemplo, el evangelio se proclama explícitamente a «toda nación, raza, lengua y pueblo» (Apoc. 14: 6). Este cuádruple énfasis recalca el ámbito universal de la iglesia. Asimismo, el anuncio subsiguiente de que la gran Babilonia ha caído se funda en hecho de que ha hecho «que todas las naciones bebieran» su vino corrupto (14: 8). Todo el mundo ha acabado bajo el poder de su embrujo (13: 3-4, 8).

Asimismo, en armonía con este ámbito mundial de Babilonia, la Inspiración da al río Éufrates una aplicación explícitamente universal: «Las aguas que has visto, donde está sentada la prostituta, son pueblos, multitudes, naciones y lenguas» (17: 15). Quienes insisten en que el "Éufrates" representa únicamente a las personas que viven en el emplazamiento geográfico real del Éufrates están obligados a seguir la misma interpretación con "Babilonia", "Israel", el "monte Sion", etcétera. Sin embargo, los tales no llegan a captar la naturaleza cristocéntrica del antitipo bíblico. El evangelio de Jesucristo nos libera de las restricciones del literalismo étnico y geográfico para la era mesiánica.

23. Jer. 50: 41; 51: 11, 28.

La interpretación angélica del Éufrates («pueblos, multitudes, naciones y lenguas») nos salvaguarda de recaer en una aplicación al Próximo Oriente del río de Babilonia. Siempre que Dios secó un río literal o una "inundación" de los enemigos en la historia de Israel —como el mar Rojo o el río Jordán, o las gentes invasoras procedentes del Éufrates (Isa. 8: 7-8)—, ello significó un juicio providencial contra los enemigos del pueblo de Dios. La desecación del gran río de Babilonia durante la sexta plaga futura (Apoc. 16: 12) no será la excepción.

El juicio se pone en marcha cuando los gobernantes políticos y las multitudes de todas las naciones se dan cuenta de repente del veredicto de Dios sobre la Babilonia religiosa y, de forma unitaria, le retiran el apoyo. Trocarán su lealtad en un odio activo, con tal hostilidad que demolerán por completo a Babilonia. Esta súbita disolución de sus partes constituyentes destruye a Babilonia.

Parece que la intención de Apocalipsis 17 sea revelar que este sorprendente cambio de pérdida de apoyo político por parte de los dirigentes religiosos de Babilonia es el veredicto del propio Dios (17: 17). Lo sorprendente está en que Dios provocará la autodestrucción de Babilonia por medio de sus propios partidarios. Se hará que las aguas del Éufrates, que las multitudes que la apoyan (17: 15), se sequen de repente, que retiren su fuerza. La bestia de los diez cuernos se convierte súbitamente en aborrecedor de la ramera en vez de en su amante ilícito y la destruye completamente (17: 16).

La inversión instantánea de la unión impía ocurrirá solamente en la "hora" en que se produce el ataque por parte de una Babilonia unida contra el fiel remanente cristiano (véanse 17: 14; 12: 17; 18: 5-8).

Cuando Ciro secó las aguas del Éufrates, *preparó el camino* para que todos los reyes del oriente entraran en la capital y se apoderaran de su gobierno mundial. Así se cumplió la escritura en la pared del banquete de Belsasar: «El reino de Su Majestad se ha dividido, y ha sido entregado a medos y persas» (Dan. 5: 28). Pese a todo, la profecía no encontró su consumación completa y exhaustiva cuando Ciro derrocó a la antigua Babilonia ni con el regreso subsiguiente de Israel a Jerusalén (Esd. 1: 1-5).

Las características apocalípticas de las señales cósmicas y la destrucción eterna de Babilonia se cumplirán únicamente cuando el propio Mesías venga en su gloria divina como santo guerrero a derrocar

a la última Babilonia de la tierra, cuando los delitos de esta contra el Israel de Dios han llegado hasta el cielo (véase Apoc. 18: 5). El hecho de que Cristo derrame el juicio divino desde el templo celestial sobre la moderna Babilonia mundial (Apoc. 15–19) no es simplemente una llamativa analogía con el victorioso derrocamiento de la antigua Babilonia por parte de Ciro. Por tratarse de más que una "correspondencia" de la obra de la redención, la misión final de Cristo es cumplir los tipos de Israel y las profecías de la redención de Babilonia a una escala universal y en una gloria cósmica.

La venida de Cristo ya no será desde un lugar terrenal, sino que procederá del trono celestial de Dios, es decir, desde el oriente astronómico o cósmico. Será la mayor gloria teofánica que el mundo haya visto nunca, la liberación más espléndida que el Israel de Dios jamás haya experimentado. «Luego vi el cielo abierto, y apareció un caballo blanco. Su jinete se llama Fiel y Verdadero. Con justicia dicta sentencia y hace la guerra. [...] Lo siguen los ejércitos del cielo, montados en caballos blancos y vestidos de lino fino, blanco y limpio» (Apoc. 19: 11, 14).

El Armagedón premilenario y el posmilenario

Apocalipsis 19: 17-21 y 20: 7-9 requieren atención especial. Ambos pasajes se derivan de la misma profecía de la guerra de Yahveh de Ezequiel 38–39. No obstante, aplican esta predicción del AT de maneras diferentes. En Apocalipsis 19, la guerra de Yahveh es aplicada al Armagedón en el segundo advenimiento de Cristo; pero Apocalipsis 20 la aplica al asedio posmilenario de la nueva Jerusalén.

Varios exégetas coinciden en que el prefijo *Har* (monte) de *Harmagedōn* (16: 16) puede ser tratado como una referencia a «los montes de Israel», que serán testigos de la derrota de los ejércitos de Gog por su ataque contra el Israel de Dios: «Caerás sobre los montes de Israel, junto con tus tropas y las naciones que te acompañan. Te arrojaré a las aves de rapiña y a las fieras salvajes para que te devoren» (Eze. 39: 4).

Además, la invitación celestial para que las aves carroñeras (Apoc. 19: 17, 18) se atiborren de los cadáveres de los ejércitos y las gentes de Babilonia es esencialmente igual que el emplazamiento al consumo de los ejércitos muertos de Gog y sus aliados, caídos en los montes de Israel (Eze. 39: 17-20). La perspectiva escatológica de Ezequiel

en los capítulos 38 y 39 nunca se plasmó en la historia subsiguiente de Israel, aunque algunos intérpretes protestantes han visto en las victorias macabeas sobre el rey sirio Antíoco IV (165 a.C.) un cumplimiento inicial y parcial.[24]

Sin embargo, el libro de Apocalipsis revela de forma normativa *de qué manera* recibirá cumplimiento apocalíptico Ezequiel 38–39 en la historia de la salvación. Se producirá en el levantamiento final de una Babilonia universal contra Cristo y su Israel mesiánico, al final de la era cristiana. El Apocalipsis proclama en una sinfonía armoniosa el cumplimiento cristológico de todos los tipos y las profecías del AT.[25]

Apocalipsis 19: 18 amplía deliberadamente los «montes de Israel», locales, a un ámbito mundial, pues declara que las aves carroñeras han de comer «carne *de todos los hombres*, libres y esclavos, pequeños y grandes» (LBA). Estamos ante una ampliación universal de la lista de naciones de Ezequiel 38. Armagedón es la reacción de Dios ante un planeta en rebelión contra Cristo y sus fieles seguidores.

El alineamiento y la confrontación de dos grupos apocalípticos hacen que la atención se centre de forma marcada en el asunto medular del gran conflicto: «Entonces vi a la bestia y a los reyes de la tierra con sus ejércitos, reunidos para hacer guerra contra el jinete de aquel caballo y contra su ejército» (Apoc. 19: 19). El Apocalipsis explica que esta revelación progresiva de la profecía veterotestamentaria de la guerra de Gog contra Yahveh y el Israel fiel se cumple en el tiempo del fin con la guerra de «la bestia» y sus aliados anticristianos («el falso profeta», «los reyes de la tierra», 19: 19, 20) contra Jesucristo y su ejército.

En Apocalipsis 19 no se describe ninguna batalla propiamente dicha entre Cristo y el anticristo (véase 6: 15-17), pero el resultado del choque final entre el cielo y la tierra se resume en la breve afirmación de que tanto la bestia como el falso profeta fueron "capturados" y «arrojados vivos al lago de fuego y azufre» (19: 20). Es obvio que

24. Véanse J. G. Aalders, *Gog en Magog in Ezechiel* [Gog y Magog en Ezequiel] (Kampen, 1951), resumen en inglés, 166-172; T. Boersma, *Is the Bible a Jigsaw Puzzle?* [¿Es la Biblia un rompecabezas?] (St. Catharines, Ontario, 1978), cap. 8.

25. Véase H. LaRondelle, *Chariots of Salvation: The Biblical Drama of Armageddon* [Carros de salvación: El drama bíblico del Armagedón] (Washington, DC, 1987), cap. 8.

este juicio presenta una continuidad con el de Gog y sus aliados en Ezequiel 38: 22.

Apocalipsis 19 no describe ninguna acción divina contra el propio dragón o Satanás. Su juicio se presenta en la visión siguiente de Apocalipsis 20. Satanás es "encadenado" durante «mil años» en el cementerio universal de una tierra desolada, aguardando su comparecencia ante el supremo tribunal, junto con todos los malvados.

Después de la resurrección de los impenitentes al final del milenio, Satanás es suelto «por algún tiempo» «para engañar a las naciones que están en los cuatro ángulos de la tierra —a Gog y a Magog—, a fin de reunirlas para la batalla» (20: 8). Estos nombres veterotestamentarios son una referencia explícita a la guerra de Yahveh de Ezequiel 38–39. Por lo tanto, Apocalipsis 20 enseña que la guerra escatológica de Ezequiel también encontrará un cumplimiento posmilenario. Vuelve a hacerse hincapié en la escala planetaria de esta consumación de la guerra de Ezequiel.

«Gog y Magog» ya no provienen del «lejano norte» (Eze. 38: 6, 15; 39: 2) para atacar «mi tierra» y «a mi pueblo Israel» (Eze. 38: 14, 16; 39: 7). Proceden de «los cuatro ángulos de la tierra» para sitiar a la *nueva Jerusalén* que ha descendido del cielo a la tierra. Esta ciudad celestial es denominada «la ciudad santa», porque Dios y el Cordero y los santos moran allí (20: 9; 21: 1-3).

Esta guerra posmilenaria de rebelión demoníaca de los malvados de todos los tiempos está claramente dirigida contra el Santo. El resultado último de esta demostración final de odio eterno contra el Creador, el Redentor y los santos será el «lago de fuego y azufre» (20: 10, 15). La muerte eterna es el destino de aquellos «cuyo nombre no estaba escrito» en el libro de la vida del Cordero (20: 15; 21: 27).

En resumen, llegamos a la conclusión de que el Apocalipsis enseña que la guerra de Apocalipsis 20: 8, *posterior* al milenio, desde el punto de vista teológico, tiene la misma naturaleza que la guerra de Armagedón, *previa* al milenio. *Antes* del milenio Satanás ataca a Cristo y a su iglesia universal, representada simbólicamente como la «ciudad santa» (*cf.* Apoc. 11: 2). *Después* del milenio, ataca a Cristo y su iglesia dentro de la ciudad santa que ha descendido del cielo, la nueva Jerusalén (21: 2, 10). Estas aplicaciones premilenarias y posmilenarias en Apocalipsis 19 y 20 de la guerra final de Yahveh narrada por Ezequiel implican ciertos principios definidos de inter-

pretación de las Escrituras. El apego a estas directrices inspiradas nos protegerá contra expectativas infundadas y la vana especulación en cuanto al futuro.

El primer principio de interpretación profética es que Dios y su Mesías constituyen el centro inalienable de la batalla entre el bien y el mal. Las predicciones de guerras de una naturaleza puramente secular, desligadas de Cristo y del divino plan de la salvación, no forman parte de las profecías del pacto del AT ni de la guerra de Armagedón del NT. La guerra de Yahveh nunca fue una lucha *secular* ni política entre naciones. Tanto en el AT como en el NT, el juicio de Dios contra sus enemigos acérrimos suele presentarse como la *guerra santa* y justa de Dios, caracterizada por los fenómenos impresionantes de una teofanía (aparición de Dios) espectacular.[26]

La guerra de Yahveh y su teofanía en el tipo y la profecía son transformadas por el NT en una grandiosa *cristofanía* (aparición de Cristo) en su consumación histórica final. Este cumplimiento cristológico implica inevitablemente el cumplimiento eclesiológico (de la iglesia) de los oráculos bélicos proféticos.

Cristo como cabeza nunca puede separarse de la iglesia como cuerpo suyo (Efe. 5: 23). El Apocalipsis aplica *dos veces* a los enemigos universales de Cristo y su iglesia fiel (Apo. 19: 17-20; 20: 8) el oráculo de la guerra de Yahveh contra Gog (y los otros enemigos nacionales de Israel)recogido en Ezequiel. Este principio del cumplimiento cristológico y eclesiológico es la esencia de la hermenéutica evangélica del NT.

26. Véanse, por ejemplo, Éxo. 15; Jue. 5; Isa. 34; 63; Eze. 38–39; Joel 3; Zac. 12; 14; Apoc. 1: 7; 6: 12-17; 19: 11-21; 20: 7-10.

Capítulo XIII

Himnos sabáticos para el santuario celestial (Qumrán)

William H. Shea

Sinopsis editorial. A medida que se estudian y publican, los materiales procedentes de Qumrán siguen ampliando nuestra comprensión de los tiempos y las enseñanzas bíblicos. Una tesis doctoral de Carol Newsom (publicada después como un libro titulado *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* [Cantos del sacrificio del sábado: Edición crítica]) analiza el punto de vista que un autor de Qumrán tenía sobre el santuario celestial. El documento de Qumrán está representado por fragmentos de seis rollos y está organizado en torno a un ciclo trimestral de trece sábados, y probablemente se proponía que se repitiera cuatro veces en el año litúrgico de la secta.

Los *Cantos del sacrificio del sábado* son muy similares al libro de Apocalipsis. Ambos tienen una estructura literaria quiástica, se centran en el santuario celestial y hacen mucho hincapié en el número 7. Este notable documento pone de manifiesto el interés de al menos un segmento del judaísmo en el santuario celestial, entendido en buena medida en términos de la descripción veterotestamentaria del terrenal.

Puesto que el uso del número 7 parece derivarse de la data sabática de cada canto, el rollo proporciona una prueba fehaciente de que la data del Apocalipsis —«el día del Señor»— debería identificarse también con el sábado.

Esquema del capítulo

I. Introducción

II. El santuario celestial

III. Comparaciones bíblicas

Introducción

Fragmentos del rollo

En 1959 J. Strugnell publicó dos fragmentos de un rollo procedente de la Cueva IV de Qumrán que tituló "Rollo de los cantos del holocausto del sábado".[1] El primer fragmento data su sacrificio sabático y exhorta a siete ángeles a alabar a Dios. Observando que se hace mención del entorno celestial de estos ángeles, Strugnell observó que «el templo celestial es presentado según el modelo del terrenal y, en cierta manera, se considera que su ritual es el patrón de lo que se hace abajo».[2] No encontró ningún paralelo literario comparable de esta característica del texto antes de los libros neotestamentarios de Hebreos y Apocalipsis.[3]

Cuatro años después, Y. Yadin encontró en Masada otro fragmento de esta obra.[4] Este fragmento también conservaba una fecha para el sábado de su canto sacrificial. Yadin llegó a la conclusión de que tanto su fragmento como el de Strugnell utilizaban fechas derivadas del calendario solar especial de Qumrán.[5] Debido a su contexto arqueológico, el fragmento de Yadin no puede ser datado después de la conquista de Masada en 73 d.C. Así, los fragmentos afines de Qumrán deberían datarse también en el período romano.

Todos los fragmentos conocidos de esta obra particular fueron publicados y analizados en 1982 en la tesis doctoral de Carol Newsom, alumno de Strugnell.[6] Disponible en primer lugar por medio de University Microfilms, la tesis ha sido publicada más recientemente en

1. J. Strugnell, "The Angelic Liturgy at Qumrân — 4Q *Serek Širôt 'Ôlat Haššabbat*" [La liturgia angélica en Qumrán...], *VTSup* 7 (1959): 318-45.
2. *Ibíd.*, 320.
3. *Ibíd.*, 335.
4. Y. Yadin, "The Excavations at Masada: 1963–1964. Preliminary Report" [Las excavaciones de Masada: 1963–1964. Informe preliminar], *IEJ* 15 (1965): 1-120.
5. *Ibíd.*, 106-7.
6. C. Newsom, *4Q Serek Širôt 'Ôlat Haššabbāt (The Qumran Angelic Liturgy): Edition, Translation, and Commentary* [... La liturgia angélica de Qumrán: Edición, traducción y comentario], tesis doctoral, Harvard University, 1982 (Ann Arbor, Míchigan: University Microfilms, 1983). La paginación empleada en este capítulo es la encontrada en la edición de University Microfilms, no la de la edición posterior a la que se alude en la nota siguiente.

una colección patrocinada por la Universidad Harvard.[7] Con esta publicación final, se encuentran ahora disponibles todos los fragmentos del documento para su examen y evaluación.

A continuación se presenta un resumen de lo que dice este texto sobre su temática principal —el punto de vista de Qumrán sobre la naturaleza del santuario celestial y los cantos que en él entonan los ángeles en sábado—, junto con algunas sugerencias en cuanto a sus conexiones potenciales con el santuario del AT y el libro neotestamentario de Apocalipsis.

En Qumrán se han encontrado seis manuscritos diferentes que pertenecen a esta serie textual. La condición en la que han sobrevivido estos seis rollos varía considerablemente.[8] En conjunto, los seis rollos originales están representados por más de 160 fragmentos. Sin embargo, menos de una docena de ellos son lo bastante grandes como para extraer un sentido consecutivo de sus pasajes. Según la fecha de la caligrafía, los seis ejemplares se escribieron en el siglo I a.C.

El propósito de los cantos

En relación con la fecha y el número de cada sábado hay una referencia a lo que sigue como un «canto del holocausto del sábado» (שִׁיר עוֹלַת הַשַּׁבָּת [*šîr ʿôlaṯ haššabbāṯ*]). El uso de este título suscita preguntas: ¿Practicaban sacrificios de animales los miembros de la secta de Qumrán? ¿Creían que los ángeles del cielo participaban del rito sacrificial?

---

7. C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* [Cantos del sacrificio del sábado: Edición crítica], Harvard Semitic Studies, vol. 27 (Atlanta, 1985).
8. El primer rollo de la serie, 4Q 400, está representado por dos fragmentos grandes, dos fragmentos medianos y dos fragmentos pequeños. El segundo rollo, 4Q 400′, está representado por aproximadamente cuarenta fragmentos pequeños. El tercer rollo, 4Q 401, está representado por tres fragmentos medianos y nueve fragmentos muy pequeños. De 4Q 402, el cuarto rollo, existen tres fragmentos grandes y dos pequeños. El quinto rollo, 4Q 403, está representado por más de ochenta fragmentos; algunos pueden clasificarse de grandes o medianos, pero la mayoría son pequeños. El sexto y último manuscrito de esta serie, 4Q 405, está representado por solamente cinco fragmentos pequeños.

Se entiende generalmente (correctamente, según me parece) que la comunidad de Qumrán no practicaba sacrificios animales.[9] Por lo tanto, debería entenderse que estos nuevos textos están en armonía con ese punto de vista.[10] Así, podemos inferir que no se pretendía que estos cantos sabáticos acompañaran holocaustos literales ni en el cielo ni en Qumrán. Al contrario, se pretendía que ocuparan el lugar de esos sacrificios en el culto. Son textos litúrgicos, pero no están directamente relacionados con una ceremonia que implicase el sacrificio de animales.

El ciclo sabático

Strugnell especuló inicialmente que toda la composición contenía cantos para los 52 sábados del año.[11] Newsom siguió esa misma suposición al principio.[12] Sin embargo, a raíz de la investigación realizada en los fragmentos con un papirólogo desde que redactó su tesis, descubrió que no hay evidencia alguna de que ningún sábado mencionado en los fragmentos tenga una numeración superior a trece. Así, llega a la conclusión de que «los *shirot* sabáticos contenían en su origen trece sábados del año».[13] Dada la naturaleza esquemática del calendario solar de Qumrán, habría sido posible repetir este ciclo de cantos durante el año para completar toda la secuencia de 52 sábados. Es probable que esta sea la manera en la que se usaban estos materiales.

Los cantos

No se presentan los cantos propiamente dichos. Antes bien, el texto simplemente describe la naturaleza de los cantos que se cree que cantaban los ángeles. Puede identificarse que el tema fundamental es la alabanza de Dios, introducida por el imperativo 'alabad'. Hay tanto similitudes como diferencias entre las diferentes descripciones de

9. J. M. Baumgarten, "Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumran) Scrolls" [Sacrificio y culto entre los sectarios judíos de los rollos del mar Muerto (Qumrán)], *HTR* 46 (1953): 141-59.
10. Newsom, *4Q Serek*, 12-13.
11. Strugnell, "Angelic Liturgy", 320.
12. Newsom, *4Q Serek*, 4-5.
13. C. Newsom, en *Abstracts, Society of Biblical Literature Annual Meeting, 1984* [Resúmenes, Congreso anual de 1984 de la Sociedad de Literatura Bíblica] (Chico, California, 1984), 195.

los cantos. En algunos casos hay un solapamiento de terminología. Aunque en los cantos se dan expresiones estereotipadas y repetitivas, no hay entre ellos duplicados directos.

Como ejemplos del contenido, Newsom explica que el primer canto aborda «lo que podría describirse como una enseñanza en cuanto al sacerdocio celestial, su establecimiento por parte de Dios, su regulación según la ley divina y sus funciones con respecto a los adoradores angelicales y humanos».[14]

El sexto canto, por otra parte, contiene una lista de cantos que entonaban los siete sacerdotes principales y una lista de las siete bendiciones por ellos pronunciadas.

El séptimo canto es similar en parte al sexto, porque contiene una descripción de elementos animados e inanimados del cielo que se suman al gran coro de alabanza.

Cada una se las secciones sabáticas sigue una fórmula que comienza con la data, incluye un llamamiento a la alabanza para los ángeles y luego se concentran en la descripción de la alabanza dada.

Estructura literaria

Newsom también llega a ciertas conclusiones sobre la estructura literaria de esta obra. Percibe que el canto del séptimo sábado es el central de los trece. «De hecho, los cantos están agrupados simétricamente en torno al canto central del séptimo sábado».[15] El canto del séptimo sábado está flanqueado por los del sexto y el octavo. «En contexto y estructura, los cantos sexto y octavo son un reflejo el uno del otro y recitan con lenguaje muy formulista los salmos y las bendiciones de los siete príncipes principales y de los siete príncipes auxiliares, respectivamente».[16]

Comparar el resto de los cantos desde el comienzo y el fin de esta composición es más difícil porque están peor conservados. No obstante, en conjunto Newsom llega a la conclusión de que es probable que los cantos estuviesen dispuestos en un patrón quiástico como el siguiente:

14. Newsom, *4Q Serek*, 9.
15. Newsom, *Abstracts, Society of Biblical Literature Annual Meeting, 1984.*
16. *Ibíd.*

C. Séptimo sábado Más excelsa alabanza a Dios	
B. Sexto sábado Alabanza de los siete príncipes principales	B′. Octavo sábado Alabanza de los siete príncipes auxiliares
A. Cinco primeros sábados Sacerdotes y concilios angelicales que alaban	A′. Cinco últimos sábados Templo y mobiliario de los que surge la alabanza

El santuario celestial

Se usan varias palabras y expresiones para el cielo y su templo. La palabra hebrea traducida como "cielo" aparece una sola vez entre los fragmentos. Al cielo se hace referencia más a menudo (seis veces) como las "alturas" (רומים [*rwmym*], מרומים [*mrwmym*])[17] o las "alturas excelsas" (מרומי רום [*mrwmy rwm*]). En cuanto al propio templo, suele recibir la denominación de "santo de los santos" (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים [*qōḏeš qoḏāšîm*]). Este tipo de referencia es tan común que Newsom no se molestó en enumerar cada caso.[18] En el hebreo bíblico la expresión puede referirse, en ocasiones, al lugar santísimo, al lugar santo o al santuario en su conjunto. En esta obra se encuentra el mismo tipo de falta de especificidad.

17. En este capítulo los términos bíblicos habituales se transcriben; de los demás se dan únicamente las consonantes hebreas.
18. Newsom, *4Q Serek*, 26.

El edificio

Está claro que el autor de este texto concebía el santuario celestial como un edificio en términos muy tangibles. En primer lugar, usa la palabra 'estructura' (מבנית [*mbnyt*]) en al menos una ocasión.[19] La palabra similar תַּבְנִית [*taḇnît*] también aparece una vez en un pasaje en el que se alude a los «principales (ángeles destacados) de la *estructura* divina».[20] Dado que el contexto inmediatamente anterior se refiere al דְּבִיר [*dəḇîr*], parece que aquí se alude al lugar santísimo. El vocablo *taḇnît* es, naturalmente, la misma palabra que se usa para aludir al "modelo" del tabernáculo y del templo en Éxodo 25: 9 y 1 Crónicas 28: 11.

Dentro del santuario hay estancias en las que los ángeles se sitúan para sus diversos cometidos. מעון [*māʿôn*] (habitación) es una de las palabras usadas para esto. Este es el lugar en que los ángeles alaban a Dios[21] y se reúnen en concilio.[22] Otra palabra usada para esta característica del santuario celestial es עמדים [*ʿōmaḏîm*] (habitaciones, estancias). Un pasaje describe la belleza de las vestimentas de los ángeles cuando ocupan esos lugares.[23] En hebreo bíblico, la palabra māʿôn (habitación) aparece en dos pasajes (Deut. 26: 15; 2 Crón. 30: 27) en referencia al santuario celestial como morada de Dios. En otros dos casos cumple la misma función para el templo terrenal (Sal. 26: 8; 2 Crón. 36: 15).

La palabra מִשְׁכָּן [*miškān*] (morada) se aplica al tabernáculo o al templo en 75 de las 130 veces que se usa en el AT. Por lo tanto, es perfectamente natural que la misma palabra aparezca en dos de los fragmentos, usada de la misma manera.[24]

Los fragmentos contienen varias referencias a diversas partes constitutivas del santuario. Un pasaje, por ejemplo, se refiere a sus «cimientos», a sus «columnas estructurales» y a «todos los ángulos de su estructura».[25] Dos líneas más abajo, el autor añade a lo anterior

19. *Ibíd.*, 433 (4Q 403 48: 6).
20. *Ibíd.*, 294 (4Q 402 1 ii: 16).
21. *Ibíd.*, 142 (4Q 400 2: 5).
22. *Ibíd.*, 294 (4Q 402 1 ii: 19, 23).
23. *Ibíd.*, 393 (4Q 403 25 ii: 7).
24. *Ibíd.*, 293, 352 (4Q 402 1 ii: 10; 4Q 403 24: 2).
25. *Ibíd.*, 267 (4Q 402 1 i: 41).

sus «vigas», «sus muros» y luego resume, aludiendo a «toda su forma, la obra de su estructura».[26]

Aunque algunas de estas palabras se perdieron en parte, las restauraciones son razonables. Está perfectamente claro que estas líneas incluían una lista de características constructivas del santuario celestial. La palabra 'muros' aparece en dos fragmentos más en los que se alude a este santuario.[27]

Las puertas. Los ángeles tenían que contar con una manera de entrar en el santuario y de salir de él; así, se dice que tiene puertas (שַׁעַר [*ša'ar*]). Se describen las puertas de cuatro formas diferentes: «los portales de gloria» (פתחי כבוד [*ptḥy kbwd*]); «los portales de entrada» (פתחי מבוא [*ptḥy mbw'*]); «las puertas de salida» (שערי מוצא [*š'ry mwṣ'*]); y «las puertas de santidad» (שערי קודש [*š'ry qwdš*]).[28]

Las puertas se abrían al «vestíbulo» (אולם [*'ûlām*]).[29] Había tres divisiones principales en el templo salomónico: el *'ûlām* (porche, vestíbulo), el הֵיכָל [*hêḵal*] (lugar santo) y el *dəḇîr* (lugar santísimo). El rollo de los cantos sabáticos hacía uso de los tres términos. La palabra *'ûlām* (porche, vestíbulo) aparece dos veces entre los fragmentos. El término *hêḵal* aparece solo una vez, en una referencia a la pureza ceremonial del entorno celestial de los ángeles. «No hay ninguno que sea impuro en sus lugares santos (*hyklỷ*)».[30]

El velo interior. Hay también referencias a la mampara usada entre el *hêḵal* (lugar santo) y el *dəḇîr* (lugar santísimo). En el AT, esta mampara o velo recibía el nombre de פָּרֹכֶת [*pārōḵeṯ*] (Éxo. 26: 31ss.). Desgraciadamente, el fragmento en el que aparece esta palabra es pequeño y está muy dañado. Una línea se refiere al «majestuoso velo del *dəḇîr*».[31] Dos líneas después se habla del «maravilloso velo del/de los *dəḇîr*». Newsom ha señalado el contraste entre el uso más bien fáctico del velo y en el documento y el uso especulativo hecho de él en el pensamiento judío, cristiano y gnóstico. Aquí «parece ser mencionado meramente como parte del santo de los santos celestial».[32]

---

26. *Ibíd.*
27. *Ibíd.*, 196, 268 (4Q 402 1: 46; 4Q 401 5: 6).
28. *Ibíd.*, 293 (4Q 403 25 i: 8-10).
29. *Ibíd.*, 429-30 (4Q 403 47: 3-5).
30. *Ibíd.*, 117 (4Q 400 1 i: 13-14).
31. *Ibíd.*, 436 (4Q 403 49: 4).
32. *Ibíd.*, 437.

Para este velo también se usa la palabra רקיע [*rāqiᶜ*] (firmamento). Dado que el término significa "algo que se extiende",[33] podemos ver cómo pudo usarse de esta manera, aunque no se trate de un uso bíblico. El autor también se refiere a la «obra de brocado» de este velo en forma de ángeles y sus vestimentas .[34] Aparece una fraseología similar en varios casos en relación con el tabernáculo israelita.[35] Newsom observa que si su interpretación de esta palabra como *pārōḵeṯ* es acertada, «el texto puede referirse al *prkt*, la cortina que separaba el santo de los santos en el segundo templo».[36]

El lugar santísimo. Se ha indicado anteriormente que el segundo fragmento en el que parece usarse la palabra 'firmamento' para el velo interior describe el ir y venir de los ángeles.[37] Al atravesar este velo se accede al lugar santísimo. La palabra habitual para esta estancia en el AT es *dəḇîr*. También se usa docena y media de veces en estos fragmentos para aludir al mismo lugar en el santuario celestial. Solo la mitad de estos casos conserva el contexto suficiente como para que resulten informativos en cuanto a la naturaleza del *dəḇîr*.

En el primer canto sabático este lugar se denomina el dəḇîr de su «gloria» (כבוד [*kāḇôḏ*]). De los ángeles se dice que son «ministros de la presencia (literalmente, "rostro") de Dios» y se reúnen allí en asamblea (עדה [*ᶜēḏāʰ*]).[38] Los siguientes cinco casos en que aparece *dəḇîr* se dan en el séptimo canto sabático.[39] En tres de estos casos, los ángeles allí presentes entonan cantos de alabanza a Dios. En los dos casos restantes, los objetos inanimados del *dəḇîr* se suman a ese coro de alabanza.

Uno de los fragmentos más dañados que menciona el *dəḇîr* es notable por su mención del trono "rodante" de Dios, la מֶרְכָּבָה [merkāḇāʰ] (el carro). Aquí aparece conectada específicamente con el lugar santísimo o *dəḇîr*.[40] En los cuatro casos la palabra *dəḇîr* está unida a un adjetivo o un sustantivo que la describe. En tres casos se le dice "maravilloso", mientras que en el otro caso está relacionado con la

33. *Cf.* Isa. 42: 5; 44: 24; Sal. 136: 6.
34. Newsom, *4Q Serek*, págs. 412, 413, 429.
35. Éxo. 26: 1, 31, 36; 27: 16; 28: 39; 38: 18; 39: 29.
36. Newsom, *4Q Serek*, 414.
37. *Ibíd.*, 376.
38. *Ibíd.*, 116 (4Q 400 1 i: 4).
39. *Ibíd.*, 293 (4Q 402 1 ii: 11-16).
40. *Ibíd.*, 419 (4Q 403 46).

palabra מֶלֶךְ [*melek*] (rey). Esto podría designar al *dəḇîr* como un lugar "regio, majestuoso", o podría referirse simplemente al *dəḇîr* del Rey, o sea, de Dios.

Los cimientos. Se entendía que el santuario tenía "cimientos", es decir, que se asentaba sobre algo. Ese algo era un "firmamento". El término usado para este firmamento es la misma palabra que el autor usó para el velo que colgaba entre el lugar santo y el santísimo. La razón de la similitud proviene del significado básico del vocablo como "algo que se extiende". Tras dos referencias a este firmamento como la plataforma de apoyo sobre la que se asentaba el santuario, el autor procede a describir diversos elementos de su construcción: sus vigas, sus paredes y toda la forma de su estructura.

Mobiliario

El atrio y el lugar santo. Con nuestro santuario celestial asentado y construido, podemos preguntarnos qué mobiliario creía el autor de Qumrán que pertenecía a ese santuario. En los fragmentos no se hacen referencias a los objetos del *ʾûlām* ni del *hêḵal*, el atrio y el lugar santo. Ello no significa necesariamente que estas zonas careciesen de objetos, sino únicamente que entre los fragmentos que nos han llegado no se hace mención del candelabro de siete brazos, del altar del incienso ni de la mesa de los panes de la proposición, tal como figuran en el santuario terrenal.

Hay un objeto que podría pertenecer al atrio. Ese objeto es la «fuente» (מִקְוֶה [*māqôr*]) mencionada en el primer canto sabático. La condición fragmentaria del trozo impide una evaluación precisa, pero el objeto parece implicar el cielo más que la tierra.[41]

El lugar santísimo. En los textos que nos han llegado, la mayor parte de la atención dedicada al mobiliario del santuario está relacionada con el lugar santísimo o *dəḇîr*. Se hace mención directa o indirecta de seis objetos diferentes relacionados con el lugar santísimo. La referencia más general simplemente hace notar su «mobiliario».[42]

El objeto más importante del *dəḇîr* es la *merkāḇāʰ*, el trono *rodante* de Dios. En la Biblia, esta palabra (*merkāḇāʰ*) se usa para el trono de Dios en el lugar santísimo del santuario terrenal una sola vez. David

41. 4Q 400 1 i: 7.
42. 4Q 402 1 ii: 13, 14.

dio a Salomón «el diseño del carro, es decir, de los querubines, que extendían sus alas y cubrían el arca del pacto del SEÑOR» (1 Crón. 28: 18, LBA). Aunque en Ezequiel 1 y 10 no se usa el mismo término para designar el trono móvil de Dios, resulta evidente que la descripción de Ezequiel proporcionó el modelo para este texto de Qumrán.

El término *merkāḇāh* aparece en pasajes de ocho fragmentos. En dos casos está relacionado con la palabra 'gloria'. En uno de estos casos va precedido de una referencia a «asientos de gloria».[43] El último pasaje del trono rodante es el más informativo.[44] En esta referencia hay una dependencia obvia con respecto a Ezequiel.

Como en Ezequiel, los ángeles alzan las alas para desplazarse, siguen a las ruedas, tienen el aspecto de fuego, se elevan desde su lugar y vuelven a acomodarse en el mismo, y siguen al firmamento, de manera que tales acompañantes especiales se denominan querubines. Newsom observa que este pasaje, más que ningún otro, demuestra una dependencia directa con respecto a Ezequiel.[45] La alabanza es la característica central. No solo se alaba a Dios, sino también al trono rodante, al firmamento y al santuario en su conjunto.

Otros dos objetos ubicados en el dəḇîr están vinculados con el trono *rodante* de Dios. Uno es un trono (כִּסֵּא [*kissē'*], la palabra habitual del AT traducida por "trono"). Este término aparece tres veces en los fragmentos del rollo.[46] El otro objeto es un «asiento» (מוֹשָׁב [*môšāḇ*]). Este término también aparece dos veces en estos fragmentos, una vez unido a la palabra 'trono', y una vez a la palabra 'carro'.[47]

Las interconexiones aquí implicadas son las siguientes: El trono (*kissē'*) y el asiento (*môšāḇ*) están relacionados con el carro (*merkāḇāh*) una vez cada uno; el trono se equipara con el asiento en un caso; en sendos casos, se dice del trono y el asiento que son gloriosos; y el trono está relacionado dos veces con la palabra 'reino'. Aunque el lugar santísimo (*dəḇîr*) no siempre se menciona en el contexto inmediato de estas referencias, resulta evidente por otras interconexiones que sigue estando presente ese emplazamiento.

43. Newsom, *4Q Serek*, 421 (4Q 403 38: 4).
44. *Ibíd.*, 352 (4Q 403 24).
45. *Ibíd.*, 71-72.
46. *Ibíd.*, 352, 376, 421 (4Q 403 24: 3; 38: 2; y 25 i: 3).
47. *Ibíd.*, 421 (4Q 403 38: 2 y 4).

El escabel. Al igual que los monarcas terrenales tenían escabeles delante de su trono, también Dios, según la perspectiva del autor de Qumrán. El escabel divino es mencionado una vez en un fragmento largo. Precisamente en torno a este escabel (הֲדֹם [*hăḏōm*]) se reúnen las formas gloriosas de «los principales de las esferas de los espíritus».[48]

Las leyes. En los fragmentos que nos han llegado no se encuentra ninguna referencia directa a los Diez Mandamientos de las tablas de piedra, ni hay mención de su situación en el santuario celestial. Sin embargo, hay un largo pasaje en el primer canto sabático que se refiere dos veces a los estatutos (חֹק [*ḥōq*]) y dos veces a los juicios de Dios.[49] El verbo vinculado con estos estatutos es חָרַת [*ḥāraṯ*] (inscribir, grabar). En el AT, esta raíz solo se da en Éxodo 32: 16. Allí se refiere a los Diez Mandamientos "grabados" sobre las tablas de piedra. El uso de este término en relación con los estatutos de Dios sugiere que el autor del rollo deseaba poner de manifiesto una conexión con los Diez Mandamientos.

El uso de plurales

Una de las características peculiares de esta composición es su desconcertante despliegue de sustantivos y de verbos en plural para referirse a los objetos y las actividades del santuario celestial. En algunos casos, es posible que se trate simplemente de plurales mayestáticos. Sin embargo, en otros casos parecen ser auténticos plurales. Un ejemplo ya clásico se encuentra en 4Q 402 1 ii: 14, 15:

14. de maravilla, *debir* a *debir* con el sonido de santas multitudes. Y todo su mobiliario de artesanía [....

15. Y los carros de sus *debir(im)* dan juntos alabanza, y sus *querubim* y sus *ofanim*[50] bendicen maravillosamente.[51]

---

48. *Ibíd.*, 293 (4Q 402 1 ii: 2).
49. *Ibíd.*, 116-17 (4Q 400 1 i: 5-17).
50. Las palabras en cursiva *debirim*, *querubim* y *ofanim* son transcripciones aproximadas de sustantivos *plurales* hebreos que significan, respectivamente, "lugares santísimos", "querubines" y "tronos". En realidad, la española 'querubín' debería entenderse como plural, siendo 'querube' su forma singular; lamentablemente, el uso ha establecido que para hablar de más de un querube hay que "pluralizar" la palabra ya plural 'querubín'.— *Nota del traductor.*
51. Newsom, *4Q Serek*, 293.

Diversas características de este pasaje apuntan a la idea de que aquí hay implicados múltiples santuarios. La expresión «*debir* a *debir*» debería significar de un lugar santísimo a otro. Con un lugar santísimo por santuario, la fraseología sugiere múltiples santuarios. El sufijo pronominal plural (su) en el término 'mobiliario' apunta a lo mismo. El sustantivo 'carros' y el verbo que lo sigue están también en plural. Lo natural sería que estos múltiples carros *merkāḇā*^{h}pertenecieran a diferentes santuarios. El adverbio 'juntos' y los sufijos plurales de los términos que designan a las diferentes clases de ángeles (quer*ubim*; ofa*nim*) también se atienen a esta imagen de conjunto plural.

Sin embargo, estas expresiones plurales contrastan con el énfasis en el santuario central presente entre ellas. A este tabernáculo principal excelso se hace alusión en la línea 10 del fragmento que estamos revisando ahora. En la línea 13 aparece una referencia individual al *dəḇîr*, con el artículo. Este pasaje parece presentar la pluralidad de siete santuarios celestiales en contraste con un santuario celestial principal, o como complemento del mismo. También se hace alusión a este séptuple aspecto del mundo celestial en «los siete territorios portentosos dentro de los límites de sus santuarios»,[52] los «siete santos concilios de ángeles y los siete sacerdocios» y los siete principales príncipes[53] y los siete príncipes auxiliares que los asisten.[54]

Newsom resume la situación presentada por estos plurales con la siguiente observación: «Si los plurales se entienden literalmente, nos topamos con algo más inusual que la cuestión de si se contemplan un solo cielo o múltiples cielos. En la mayoría de los textos en los que se describen múltiples cielos, cada cielo contiene habitantes diferentes o estructuras diferenciadas (*cf.* Testamento de Leví 3, Apocalipsis de Baruc, 2 Enoc). Sin embargo, en 4Q Sir la imagen no parece tanto la de cielos múltiples como la de santuarios múltiples».[55] Otras obras judeocristianas presentan la noción de siete cielos diferentes, pero el rollo de los Cantos sugiere siete santuarios diferentes en un cielo.

Este contraste en puntos de vista es resumido acertadamente por Newsom: «Aunque, sin duda, los siete príncipes, sacerdotes, concilios, etcétera, están organizados de manera jerárquica, 4Q Sir no da

52. *Ibíd.*, 294 (4Q 402 1 ii: 2).
53. *Ibíd.*, 222-25 (4Q 402 1 ii: 22; 4Q 402 1 i: 1-29).
54. *Ibíd.*, 346 (4Q 403 23).
55. *Ibíd.*, 32.

indicación alguna de que haya que visualizar los siete santuarios como siete templos dispuestos verticalmente en siete cielos separados. Aunque el lenguaje es impreciso, expresiones como "siete territorios portentosos dentro de los límites de sus santuarios" (4Q 402 1 ii: 21) y "en su territorio y su heredad" (4Q 400 1 i: 13) sugieren que, antes bien, podríamos pensar en una organización de ángeles similar a la de las tribus de Israel en torno al tabernáculo de reunión en Números 2–3, estando agrupados los santuarios menores alrededor del santuario central».[56]

Comparaciones bíblicas

Fuentes veterotestamentarias

Puede realizarse una comparación entre el punto de vista del santuario celestial tal como lo presenta el rollo de Qumrán y el presentado en el AT. Sin embargo, desde el principio es preciso insistir en que abordamos los puntos de vista de un autor no inspirado de Qumrán. No obstante, los puntos de vista encontrados en este rollo nos resultan de interés considerable, porque nos dice lo que pensaban sobre el santuario celestial un autor o un grupo de personas que vivían en Judea en el siglo I a.C. Que existiese una descripción tan amplia del santuario celestial en un lugar y un momento semejantes constituye una nueva aportación al estudio de este asunto.

La fecha de composición indica que el autor escribió en la era entre los dos testamentos bíblicos: después de que se completase el AT, pero antes de que se escribiera el NT. Ello quiere decir que al menos algunas personas de los tiempos intertestamentarios y del NT estaban mejor informadas en cuanto a este tema de lo que se sabía anteriormente. No hay evidencia alguna de que los autores neotestamentarios que escribieron sobre este asunto se valiesen de esta composición. Sin embargo, cuando abordaron ese tema, ya había unos antecedentes recientes de ideas al respecto entre al menos algunos judíos que vivían entonces en Judea.

Lenguaje. Dado que el rollo está escrito en una forma de hebreo similar a la del AT, es obvio que la composición es lingüísticamente más cercana al AT que al NT. La mayoría de los términos se ha toma-

56. *Ibíd.*, 34-35.

do directamente del AT. Sin embargo, se da una diferencia significativa en la forma en la que se emplea este tipo de lenguaje. El lenguaje tomado del AT es usado en el propio AT para describir el santuario *terrenal*, mientras que el autor de Qumrán lo emplea para describir el *celestial*.

El AT afirma, en efecto, que el tabernáculo terrenal se hizo según un "modelo" (*tabnît*) del santuario celestial. Sin embargo, solo describe los detalles del santuario terrenal producido por el uso de ese modelo. El AT revela relativamente pocos detalles del santuario celestial.[57] Así, aunque el AT es una fuente excelente de comparación para el origen y el uso inicial del lenguaje del rollo relativo al santuario, en realidad no proporciona gran cosa en lo referente a detalles o descripciones concretos del propio santuario celestial con los que comparar.

El libro de Hebreos

Se produce una situación similar en el NT con el libro de Hebreos. Aunque se presta atención al santuario terrenal (8: 1-5; 9: 1-5) y a sus rituales (9: 6-10), no constan detalles descriptivos en cuanto al santuario celestial (fuera del hecho de que existe, 8: 2, 5; 9: 11, 23, 24). Antes bien, el énfasis se pone en el nuevo ministerio de Cristo en ese santuario celestial; obviamente, este era un asunto que una composición precristiana no podría abordar.

Los ángeles del santuario celestial, que desempeñan un papel importante en el rollo, son objeto de alusión en Hebreos,[58] pero están subordinados de manera notable a Cristo y a la labor de este allí. Así, ni los pasajes del AT que hablan del santuario celestial ni el libro neotestamentario de Hebreos nos aportan información muy detallada con la que podamos establecer comparaciones con esta obra de Qumrán.

El libro de Apocalipsis

Otra obra neotestamentaria que proporciona más información para la comparación es el libro de Apocalipsis. En algunas de sus visiones,

57. N.-E. Andreasen, "The Heavenly Sanctuary in the Old Testament" [El santuario celestial en el Antiguo Testamento], en A. V. Wallenkampf – W. R. Lesher, eds. *The Sanctuary and the Atonement* [El santuario y la expiación], (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1981), 67-86.
58. Heb. 1: 4-14; 2: 2-16; 12: 22; 13: 2.

el profeta Juan mira al interior del santuario celestial y observa escenas que ocurren allí. Describe a los seres que vio y sus acciones. En ocasiones, describe el entorno de los mismos. Es posible que esas observaciones sean accesorias para el hilo de la narración, pero sí que nos aportan algunos de los conceptos que tenía sobre la naturaleza del santuario celestial.

También debiera establecerse otra distinción (aparte de la cuestión de la inspiración) entre el Apocalipsis y el rollo de los cantos. El Apocalipsis es *profecía*, cosa que no es el rollo de Qumrán. Las visiones del Apocalipsis desvelan acontecimientos que suceden en el futuro en el santuario celestial y en la tierra. Por otra parte, es evidente que se concibe que los ángeles del santuario celestial entonan los cantos del rollo de Qumrán de forma contemporánea al culto sabático de la comunidad de Qumrán.

Comparaciones generales

Estructura literaria similar. Teniendo presente la anterior salvedad, centramos nuestra atención en el asunto inicial de la estructura literaria. Por lo que a su estructura literaria se refiere, tanto la composición del rollo como el libro de Apocalipsis se presentan en forma quiástica. En el caso del Apocalipsis, esto ha sido aclarado perfectamente por Kenneth Strand.[59] Carol Newman desarrolló un tipo de análisis similar para la estructura literaria del Rollo de Himnos sabáticos.[60]

El número 7. Un segundo rasgo de comparación entre ambas obras es el gran énfasis que se hace en el número 7. Esto se aplica a detalles individuales y también al 7 como una característica dentro del quiasmo global de las estructuras literarias de ambos escritos.

Según su estudio del rollo de Qumrán, Newsom afirma que su quiasmo se equilibra en torno al canto del séptimo sábado como centro. Seis sábados lo preceden y seis lo siguen.[61] Esta característica no encuentra un paralelo perfecto en el Apocalipsis, pero también en su quiasmo actúa un factor de 7.

59. K. Strand, *Interpreting the Book of Revelation* [Interpretación del libro de Apocalipsis] (Ann Arbor, Míchigan, 1976), 52.
60. Newsom, *Abstracts, Society of Biblical Literature Annual Meeting, 1984.*
61. *Ibíd.*

En el libro de Apocalipsis hay unidades de septenas en equilibrio. Por ejemplo, las siete trompetas se equilibran con las siete plagas postreras; los siete sellos se equilibran en Apocalipsis 18 con los siete himnos de juicio contra la mujer impura. El Rollo de Himnos sabáticos contiene características similares. Los cantos de los sábados sexto y octavo ocupan posiciones similares en la estructura quiástica de la obra y se equilibran en elementos dados en septenas. Por ejemplo, lo consignado para el sexto sábado contiene los himnos de alabanza de los siete ángeles principales, mientras que la relación de los himnos de su homólogo en el octavo sábado contiene los entonados por los siete ángeles auxiliares.

Cuando comparamos las descripciones del santuario celestial tal y como se presenta en estas dos obras se hace evidente lo siguiente:

1. Hay un solapamiento en terminología, pero hay también diferencias de uso.
2. El rollo se centra más en la literalidad y los detalles del santuario celestial hasta el punto de describir sus diversos componentes arquitectónicos. Cuando el Apocalipsis aborda el mismo tipo de temática, no proporciona tantos detalles y lo más frecuente es que se usen de manera figurativa o simbólica.
3. Ambas fuentes dedican fundamentalmente su atención al trono de Dios en el centro de sus respectivos santuarios celestiales. Hay un solapamiento en la terminología del trono, pero destaca una marcada diferencia. El rollo hace hincapié en la *merkāḇāʰ*, o trono *rodante* de Dios; el Apocalipsis menciona únicamente el trono de Dios, pero no habla de ningún carro.
4. Los seres y los objetos mencionados en ambos documentos están relacionados de forma muy directa con el trono y con el Dios de ese trono.
5. El Apocalipsis dedica más atención al mobiliario del santuario celestial que el rollo, porque menciona las lámparas, los candelabros, el altar del incienso, su incensario, las trompetas, las copas y el arca del pacto. El rollo no menciona ninguno de estos objetos. Los pocos que sí menciona se derivan únicamente del lugar santísimo del santuario terrenal.
6. Ambas fuentes coinciden en que no se ofrece ningún sacrificio sangriento en el santuario celestial. En el rollo esta función ha sido

sustituida por los cantos de la alabanza angélica, y en ellos se aplica la terminología del sacrificio. En el Apocalipsis esta función ha sido asumida por el Cordero que fue inmolado en el pasado pero que ahora vuelve a vivir para servir en ese santuario celestial.

7. En general, podría decirse que el rollo se centra más en la forma del santuario, mientras que el Apocalipsis presta atención a una variedad de funciones llevadas a cabo dentro del santuario. Sin embargo, no se trata de un énfasis exclusivo por parte de ninguna de estas fuentes. Incluso en el rollo, la forma del santuario ocupa una posición secundaria con respecto a la función de alabanza que en él realizan los ángeles.

8. Tanto el rollo como el Apocalipsis aluden a cantos que se entonan en el santuario celestial. Sin embargo, hay diferencias en la forma de presentar los cantos. El rollo no contiene los cantos propiamente dichos. Solo se refiere al hecho de que son entonados y describe su contenido. No hay citas directas de los cantos. La característica sistemática es que son cantos de alabanza a Dios; el vocabulario empleado es apropiado a ese tipo de expresión.

En cambio, el libro de Apocalipsis contiene al menos dos docenas de poemas o cantos breves, distribuidos entre 4: 8 y 19: 8. Y una diferencia fundamental es que el Apocalipsis realmente cita las palabras de los propios cánticos.

En el rollo, los cantos son introducidos con una fórmula particular, pero no aparece nada semejante para introducir los cantos en el Apocalipsis. El contenido de los cánticos del Apocalipsis es más variado. Aunque muchos contienen el elemento de la alabanza, también incluyen el elemento del juicio acompañando al anterior. En algunos casos, los cánticos del Apocalipsis alaban a Dios por la rectitud de sus juicios, mientras que otros se hacen eco de una congoja o un lamento por el objeto o las personas juzgados.

Como en el rollo, los cantos del Apocalipsis son entonados por grupos e individuos diferentes. Al menos diez sujetos diferentes entonan los cánticos del Apocalipsis. En el Apocalipsis no hay tanta diferenciación entre los cantores angelicales como en el rollo, y los cantores humanos son introducidos en él en un grado mucho mayor. En el Apocalipsis, los cantores humanos constituyen uno de los grupos fundamentales responsables de los cánticos.

Tanto el Apocalipsis como el rollo incluyen objetos inanimados entre los cantores. En el Apocalipsis, todo el universo animado e inanimado —el cielo y la tierra y «todas las cosas que hay en ellos»— se suman al coro de Apocalipsis 5. El uso de este tipo de sujeto por parte del rollo es más limitado. Sus cantores inanimados se encuentran en el cielo únicamente, e incluyen el carro o *merkāḇāʰ* y las puertas del santuario celestial.

Una diferencia final entre el contenido de los cantos celestiales en estas dos fuentes tienen que ver con su relación con acontecimientos históricos. En esencia, los cantos del rollo no tienen relación alguna con la historia; ni siquiera recitan los actos portentosos de Dios en la historia pasada de Israel. Por lo tanto, esos cantos mantienen algo así como una "libre flotación" con cualquier relación directa con la historia. Por otra parte, los cánticos del Apocalipsis son precisamente lo contrario. Están vinculados con actos históricos de Dios y con la experiencia y la victoria de su pueblo.

Origen del uso de las septenas

El uso omnipresente del número 7 en estas dos obras es digno de comparación desde otro punto de vista. Ambas emplean las unidades de siete de tres maneras principales: (1) El número 7 se usa con frecuencia con palabras, sintagmas y expresiones individuales. (2) Las incidencias del número se concentran a veces en pasajes particulares, y pueden contribuir a demarcar secciones del texto. (3) Aparentemente, ambos documentos emplean una estructura literaria quiástica en la que pueden hallarse "septenas" en equilibrio. Así sucede, por ejemplo, con las secciones en equilibrio de las siete trompetas y las siete plagas del Apocalipsis, así como con los grupos de siete ángeles encontrados en los cantos tanto del sexto como del octavo sábados del rollo.

Newsom señala que la razón de que el número 7 sea tan prominente en el rollo se debe a que el número deriva del numeral del día del sábado.[62] Impregna esa obra en sus detalles y en el conjunto; en unidades individuales, en secciones mayores y en la estructura global de toda la obra.

62. Newsom, *4Q Serek*, 19-20.

El número 7 tiene un papel similar en el libro de Apocalipsis. Entonces, ¿de dónde se deriva este número en último término en el libro de Apocalipsis? En el rollo proviene del sábado. Dadas las similitudes en las funciones de este número en estas dos obras, puede sugerirse por analogía que el uso de este número en el Apocalipsis debería derivar de la misma fuente del sábado, aunque su presencia no sea evidente con tanta inmediatez.

La data sabática. En el rollo la presencia del sábado es evidente por su identificación de las datas que se dan como títulos para cada uno de los cantos sabáticos. El libro de Apocalipsis también contiene una data; aparece en Apocalipsis 1: 10. Allí el vidente data el día en que recibió las visiones que siguen. Lo identifica con «el día del Señor». Hace tiempo que viene produciéndose un debate en curso sobre la significación de esta data. Algunos han mantenido que se refiere al sábado, mientras que otros han defendido que se refiere al primer día de la semana, el domingo.

Ahora es posible considerar de nuevo esta data con los ojos del Rollo de Himnos sabáticos de Qumrán. Ambas obras usan el número 7 por doquier. Ambas contienen datas. En el Rollo de Himnos, el frecuente uso del número 7 se deriva en última instancia del día de la data, el sábado. Cuando se considera de la misma manera el uso omnipresente del número 7 en el libro de Apocalipsis, es lógico conectar tal uso con la data del libro, el único dato potencial del que surge el origen de ese desarrollo en el Apocalipsis de forma más lógica.

La estructura literaria paralela de esta obra extrabíblica, que hace hincapié en las septenas y en el sábado, proporciona una razón adicional por la que «el día del Señor» de Apocalipsis, obra que también aborda un conjunto de septenas, es mejor interpretarlo como el sábado.

Capítulo XIV

Cristo, Hijo del hombre y Cordero

Herbert Kiesler

Sinopsis editorial. Las Escrituras atribuyen muchos nombres y títulos a Jesús. Ninguno puede retratar por completo a nuestro incomparable Señor. Como las facetas de una gema tallada, cada uno refleja la luz con un aspecto diferente de su carácter y su ministerio a favor de la familia humana.

En este capítulo el autor explora la significación de dos expresiones simbólicas aplicadas a Jesús en el libro de Apocalipsis: «Hijo del hombre» y «el Cordero». La primera expresión aparece solo dos veces; la segunda es aplicada a Jesús en 28 ocasiones. A primera vista, estas figuras parecen connotar debilidad e impotencia, características aparentemente inapropiadas para describir al Salvador del mundo. Sin embargo, ahondando en los símbolos, se hace evidente que subrayan, a su manera, uno de los temas dominantes del Apocalipsis: la victoria a través del sacrificio.

«Hijo del hombre» vincula al Salvador con nuestra humanidad. Jesús solía referirse a sí mismo con esta expresión. Comparando su uso en el Apocalipsis con Daniel 7: 9-14, el autor llega a la conclusión de que, en la profecía neotestamentaria, la expresión denota el señorío de Cristo y su papel de juez de su pueblo, así como de las naciones del mundo.

Los valores metafóricos del título de Cristo como Cordero con siete cuernos y siete ojos transmiten tres ideas entretejidas: Es (1) el Siervo sufriente predicho en Isaías 53; (2) el Cordero pascual cuya sangre salva a los que cubre; y (3) el Conquistador y Gobernante mesiánico venidero que en último término liberará a su pueblo, derrotará a sus enemigos y se hará con el dominio de este mundo.

Esquema del capítulo

I. Introducción

II. Hijo del hombre

III. El Cordero: Siervo de Dios

IV. Resumen y conclusión

V. Bibliografía

Introducción

El último libro del NT afirma ser una «revelación de Jesucristo». Esta misma designación lo distingue de la literatura apocalíptica en su conjunto, tan extendida en el judaísmo en el período entre 200 a.C. y 100 d.C.

Originada en el ambiente intelectual del judaísmo tardío y del cristianismo primitivo, la literatura apocalíptica judía lleva el estigma de ser pseudónima, pseudopredictiva y pesimista. Tales escritos abordan el período catastrófico final de la historia universal. Presentan a Dios ocupado en una batalla mortal de la que surge victorioso sobre las fuerzas del mal.

Desde un punto de vista literario, el libro de Apocalipsis tiene mucho en común con los apocalipsis judíos. Sin embargo, desde un punto de vista teológico el Apocalipsis pertenece a la literatura cristiana. Existe una diferencia marcada que hace de él un libro cristiano: su presentación de la persona de Jesucristo. Es la figura central del mensaje profético del Apocalipsis.

El Apocalipsis presenta a Dios como la fuente de toda revelación (1: 1). En esta revelación, Jesucristo hace de intermediario y encarga a su siervo Juan que escriba lo que va a ocurrir: «Escribe, pues, las cosas que has visto, las que son y las que han de ser después de estas» (Apoc. 1: 19).

En su escrito, Juan hace uso de formas literarias como iconografía del AT, símbolos y figuras del lenguaje que algunos consideran exóticas y floridas, e incluso estrafalarias. Este excepcional estilo literario requiere que el intérprete se emplee a fondo en el estudio del significado bíblico de la iconografía. Además, resulta esencial que descubra

los recursos literarios de Juan, so pena que su propia visión occidental lo lleve a malinterpretar los patrones del pensamiento del profeta.

En este sentido, merece la pena observar que en el libro de Daniel, el homólogo del Apocalipsis en el AT, es posible encontrar elementos importantes de la iconografía apocalíptica. Algunos eruditos defienden que el libro de Apocalipsis representa una nueva lectura del AT a la luz del evento de Cristo, pero ese punto de vista ha sido cuestionado por Schüssler-Fiorenza. Schüssler defiende que la dependencia de Juan con respecto al AT se extiende únicamente al uso de palabras, imágenes y expresiones para formular su propia afirmación teológica. Creemos que la verdad se encuentra en algún punto entre esos dos extremos.

Al centrar nuestra atención en Jesús, la figura central del Apocalipsis, descubrimos que Juan se refiere a él con una variedad de títulos. En este capítulo hemos escogido dos significativos: el Hijo del hombre, y el Cordero. La primera expresión se usa solo dos veces; la segunda, más de veinte.

Hijo del hombre

Opiniones eruditas

En los debates eruditos, la enigmática expresión 'Hijo del hombre' ha recibido más atención que cualquier otro título de Cristo en el NT. Mediante análisis histórico-tradicionales, los expertos han intentado establecer la identidad del Hijo del hombre. Pese a estos esfuerzos, aún no se ha dicho la última palabra al respecto.

Lingüísticamente, la expresión 'Hijo del hombre' (υἱὸς ἀνθρώπου [*huios anthrōpou*]) es una traducción de la aramea בַּר אֱנָשׁ [*bar ʾĕnāš*]. La expresión se entendía sencillamente como una designación de un ser humano individual. Sin embargo, en ciertos contextos se usaba como un término o un título especiales.

Aparte de estas consideraciones filológicas, algunos eruditos del AT han defendido una interpretación colectiva para el término. En su opinión, la interpretación colectiva resulta particularmente evidente en Daniel 7: 13-14. Aquí, según sugieren, la figura del hijo de hombre que recibe el reino representa la recepción del reino eterno por parte de los santos. Dicho de otro modo, el hijo de hombre simboliza el

reino eterno de la era de salvación, mientras que se percibe que los santos del Altísimo son los receptores celestiales.

Sin embargo, los adventistas del séptimo día creemos que las pruebas apuntan a que el hijo de hombre de Daniel 7: 13-14 es un individuo que, ni más ni menos, es Cristo. Descartamos la interpretación colectiva por ser bíblicamente inaceptable.

Es preciso señalar que los eruditos partidarios de la interpretación colectiva de la figura del hijo de hombre en Daniel 7: 13 admiten que en el judaísmo posdaniélico (posiblemente durante los siglos III y II a.C.) prevaleció la interpretación individualizada.

Los pasajes bíblicos

Peculiaridades del título. La expresión 'Hijo del hombre' (*huios anthrōpou*) aparece solo dos veces en el Apocalipsis. En ninguna de ellas (1: 13; 14: 14) se usa como un título establecido. En ambos casos la palabra 'como' (ὅμοιος [*homoios*]) precede a la expresión («uno, semejante a un hijo de hombre», NC). Cullmann opina que la palabra 'como' (*homoios*) puede indicar al mismo personaje enigmático del hijo de hombre en Daniel. Charles mantiene que toda la expresión es una fórmula técnica de la apocalíptica para "como un ángel". Schüssler trata el 'como' a modo de acotación apocalíptica del título. Defiende que se plantea teológicamente como un análisis de 1: 7 y 3: 5c.

Es importante percatarse de que la expresión «semejante a un hijo de hombre» es una traducción literal de la aramea כְּבַר אֱנָשׁ [*kəḇar ʾĕnāš*]. Según el uso arameo, la expresión podría traducirse "como un hombre". En ese caso, se recalca el aspecto humano de la figura del "hijo de hombre". Así, el *Comentario bíblico adventista* señala que la traducción «uno de forma humana» representaría de manera más adecuada la expresión aramea.

Papel y función en Daniel 7. Antes de poder determinar el papel y la función del hijo de hombre en el Apocalipsis, será útil cerciorarse del significado de la expresión en Daniel 7: 13. ¿Qué papel desempeña el hijo de hombre en Daniel 7? ¿Viene del cielo el hijo de hombre como juez y agente de la liberación de la opresión?

Algunos eruditos se oponen a esta idea. Aceptan que en la apocalíptica judía, así como en el cristianismo primitivo, el Hijo del hom-

bre actúa como juez; pero defienden que en Daniel esa función debe ser descartada. Dios y el tribunal celestial se encargan del juicio; el hijo de hombre, según alegan, entra en escena después de que concluye el juicio. En ese momento, recibe un «dominio eterno» (ἐξουσία αἰώνιος [*exousia aiōnios*], LXX) y es identificado con los santos del Altísimo. Se argumenta que este significado colectivo del hijo de hombre se abrió camino más tarde hasta el libro de Apocalipsis. En este, la expresión ha de interpretarse en el sentido de que Cristo actúa como Señor y Protector de su iglesia, mientras que su función real de Redentor parece estar ausente.

A este argumento se contrapone el hecho de que, en los Evangelios, Cristo usa a menudo la expresión 'Hijo del hombre' como título para sí mismo.[1] Según la opinión de Wood, hay una razón válida para el punto de vista de que Jesús se identificó con el hijo de hombre de Daniel 7: 13 (*cf.*, especialmente, Mat. 26: 64). Por lo tanto, si el Hijo del hombre de los Evangelios, así como el de Daniel, es Cristo, como creemos, no hay base para una interpretación colectiva del término.

Sin embargo, ¿qué decir de su papel específico en Daniel 7: 13? Los versículos 9 y 10 describen una escena de un juicio celestial. Dios es representado ahí actuando en un juicio, con los registros abiertos y rodeado por las inteligencias celestiales. Mientras sigue en visión, Daniel es llevado al futuro para que vea ciertas implicaciones finales de ese juicio (vers. 11-12). Entonces, en el versículo 13, se devuelve al profeta a la escena del juicio y ve a uno semejante a un hijo de hombre que se acerca al Anciano de días y que es presentado ante él.

En ese punto recibe dominio (שִׁלְטָן [*šolṭān*]), gloria (יְקָר [*yəqār*]) y un reino (מַלְכוּ [*malḵû*]). En resumidas cuentas, estos dones indican que a Cristo se le conceden todas las características del gobierno absoluto (a diferencia de los cuatro imperios precedentes). Por implicación, como gobernante, el hijo de hombre está capacitado para actuar también de juez, aunque tal función particular no se recalque aquí.

Papel y función en la tradición judía y en el NT. Es digno de mención que la figura del "hijo de hombre" en la tradición judía actúa como el juez escatológico, porque se espera que aparezca en el tiempo del fin en las nubes de los cielos para juzgar y establecer «la nación de los santos».

1. *Cf.* Mat. 8: 20; 9: 6; 10: 23; 11: 19; etcétera.

En el NT, así como en textos judíos tardíos (especialmente en 1 Enoc [etíope]), la función escatológica fundamental del hijo de hombre es la de juicio. Este aspecto particular de la función del Hijo del hombre es objeto de atención en Mateo 25: 31-46 y parece implicado en Marcos 8: 38. («Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los santos ángeles con él, entonces se sentará en su trono de gloria, y serán reunidas delante de él todas las naciones; entonces apartará los unos de los otros, como aparta el pastor las ovejas de los cabritos», Mat. 25: 31-32).

La función de Jesús como juez es especialmente importante en el Evangelio de Juan. La referencia de Juan a este «día final» en 12: 48, así como el carácter escatológico del juicio de Jesús, tal como se indica en 5: 27, demuestra que el evangelista era consciente de la naturaleza judicial de la función del Señor. La última referencia subraya el papel de juez como función integral del hijo de hombre. («El Padre [...] le dio autoridad de hacer juicio, por cuanto es el Hijo del hombre», Juan 5: 26-27). Aun sin emprender una investigación detallada del uso de la expresión en los Evangelios, podemos afirmar que en estos pasajes bíblicos, entre otras actividades, se puede ver al Hijo del hombre como juez.

Cabe esperar que la cristología más desarrollada del Nuevo Testamento se encuentre en los escritos paulinos. Sin embargo, Pablo nunca emplea el título de Hijo del hombre —al menos, no en la forma griega con la que estamos familiarizados en los Evangelios—. Sí hace referencia a Cristo como el hombre, o Adán (el «segundo hombre» o «postrer Adán»), lo que demuestra claramente que toda su teología tiene una orientación escatológica (1 Cor. 15: 45-47).

Aunque Pablo no hace ninguna referencia directa a Daniel 7, su afirmación de 1 Tesalonicenses 4: 17 de que «seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire» parece un reflejo de la iconografía de Daniel sobre el «hijo de hombre» viniendo en las nubes.

Dado que Pablo no emplea el título, no se produce ninguna vinculación con el juicio, aunque, sin duda, se afirma el papel judicial de Cristo. Sin embargo, en su cristología, el apóstol echa mano de dos conceptos veterotestamentarios, concretamente el del hijo de hombre y el del siervo sufriente, porque ambos conceptos expresan la idea de representación. En 1 Tesalonicenses 4: 16 Pablo parece integrar de ma-

nera armoniosa el concepto de hijo de hombre con su interpretación cristológica.[2]

Naturalmente, no debe pasarse por alto la Epístola a los Hebreos. En 1: 3, por ejemplo, leemos que el Hijo es el reflejo (SA) (ἀπαύγασμα [*apaugasma*]) de la gloria de Dios y tiene la impronta (χαρακτὴρ [*jaraktēr*]) misma de su naturaleza. Hebreos 2: 5 también merece nuestra atención. Este texto aborda la superioridad del Hijo del hombre con respecto a los ángeles.

El Hijo del hombre en Apocalipsis 1

En Apocalipsis 1: 11 el Hijo del hombre se aparece a Juan en visión y le dice: «Escribe en un libro lo que ves y envíalo a las siete iglesias». Como consecuencia, poseemos nuestro Apocalipsis de Jesucristo, el último libro de la Biblia.

La palabra griega ἀποκάλυψις [*apokalypsis*] puede ser traducida en términos de revelación, desvelamiento o descubrimiento. Otros autores del NT también emplean este término. Cuando el NT habla de desvelamiento o de descubrimiento, se refiere esencialmente a la revelación de secretos divinos (Rom. 16: 25; Efe. 1: 17; y 1 Cor. 14: 6, 26) o a la manifestación gloriosa de Cristo y los salvos el día de la restauración de todas las cosas (2 Tes. 1: 7; Rom. 8: 19; etc.).

La cuestión de si la expresión 'la revelación de Jesucristo' (1: 1) debe entenderse gramaticalmente como un genitivo objetivo (la revelación *sobre* Jesucristo) o como un genitivo subjetivo (la revelación *procedente de* Jesucristo o *dada por él*) es susceptible de debate. Quizás ambas interpretaciones sean posibles, en el sentido de que Jesús, además de ser el autor del Apocalipsis, es también su tema. En todo caso, precisamente Jesús envía su ángel con un testimonio para las iglesias (22: 16).

Señor de la iglesia. De Apocalipsis 1: 12 en adelante se consigna una visión en la que el Hijo del hombre se manifiesta como Señor de su iglesia. Al analizar ese pasaje y los mensajes subsiguientes, será nuestra tarea determinar si Jesús también asume el papel de juez.

2. La expresión paulina «con la trompeta de Dios» evoca Mat. 24: 31, pasaje en el que, en su venida, el Hijo del hombre «enviará sus ángeles con gran voz de trompeta y juntarán a sus escogidos» (F. F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians* [1 y 2 Tesalonicenses], Word Biblical Commentary, 45 [Waco, Texas, 1982], 101).

En el preámbulo a la visión, se implica el señorío de Cristo sobre su iglesia. El profeta dice: «Oí detrás de mí una gran voz, como sonido de trompeta, que decía: Escribe en un libro lo que ves, y envíalo a las siete iglesias» (vers. 10-11, LBA). Y cuando Juan se volvió para ver quién hablaba con él, vio «siete candelabros de oro y en medio de los candelabros una figura humana» (vers. 12, 13, NBE).

Los candelabros son interpretados en 1: 20 como las siete iglesias. El origen de la iconografía no se puede establecer con certeza absoluta, aunque es muy probable que provenga del candelabro de siete brazos del templo (la *menorá*). De Cristo se dice, entonces, que está en medio de los siete candelabros o las siete iglesias. Esto significa que mantiene una estrecha relación con su pueblo. Y esta comunión íntima se ve reforzada aún más por 2: 1, que lo presenta andando entre los siete candelabros de oro.

El señorío de Cristo sobre su iglesia también se indica en su forma de dirigirse a la iglesia de Éfeso con un mensaje de arrepentimiento (2: 5). Ignorar este llamamiento dará como resultado la eliminación del candelabro de su lugar. En otras palabras, Cristo, como Hijo del hombre, tiene la autoridad de eliminar uno de los siete candelabros, es decir, una de las iglesias.

En cuanto a los «ángeles de las [...] iglesias» (ἄγγελοι τῶν... ἐκκλησιῶν [*aggeloi tōn... ekklēsiōn*], 1: 20), podemos suponer tranquilamente que son representantes de la iglesia en su conjunto, aunque Juan pueda haber entendido las siete estrellas como un símbolo del gobierno mundial por parte de Cristo. (Hay evidencia desde la antigüedad de que, a veces, el símbolo de las estrellas se interpretaba de esta manera). Por otra parte, según la visión, las siete estrellas son identificadas con «los ángeles de las siete iglesias» (vers. 20). Así, descubrimos aquí evidencia adicional del señorío de Cristo: sobre los mensajeros, los representantes de las siete iglesias, así como sobre las propias iglesias.

La descripción propiamente dicha de la figura del Hijo del hombre nos permite delinear con mayor claridad su papel y su función específicos en relación con la iglesia. Considerada en su conjunto, la descripción del Hijo del hombre en Apocalipsis 1 parece seguir la descripción de una figura celestial en Daniel 10: 5ss., pasaje que contiene la descripción más detallada de un ser celestial en el AT.

Sin acometer un análisis en profundidad de ninguna de las dos visiones, es importante señalar que la vestimenta de lino que presenta

el personaje de Daniel 10 parece subrayar un papel sacerdotal. Tal ropa solía asociarse con el sacerdocio, y en este caso se sujetaba por medio de un cinto de oro (Dan. 10: 5). En el Apocalipsis, la descripción de la vestimenta del Hijo del hombre es más detallada. Ciertos indicios del texto nos permiten identificar el ropaje como similar al que llevaba el sumo sacerdote levítico. Es posible que la expresión 'larga túnica', tal como la traduce la PER (ποδήρης [*podērēs*], «que llegaba hasta los pies», Apoc. 1: 13) —y encontrada también en Ezequiel 9: 2 (LXX)—, se remonte en última instancia a la descripción del atuendo litúrgico del sumo sacerdote en Éxodo 28: 4, 31. El ceñidor de oro colocado a la altura del pecho parece formar parte del atuendo sacerdotal (Éxo. 28: 6-8). Según Josefo, el ceñidor estaba entretejido con oro (*Antigüedades* iii.7.4).

En el libro de Hebreos, Cristo, como sumo sacerdote, desempeña un papel central como mediador e intercesor de los hombres (Heb. 2: 17; 7: 25; 9: 24). Sin embargo, la situación en el Apocalipsis parece diferente. Fuera de la presentación inicial de Cristo como sumo sacerdote, Juan no alude directamente a sus funciones sacerdotales en los pasajes subsiguientes. El énfasis parece pasar al papel sacrificial de Cristo como Cordero de Dios.

Juez. Pasamos ahora a examinar la segunda función del Cristo glorificado sugerida por el simbolismo de su visión inaugural. Juan centra su atención en los ojos: «sus ojos resplandecían como llama de fuego» (vers. 1: 14, NVI). Se da una descripción similar del personaje celestial de Daniel 10 (vers. 6). Se repite la misma caracterización en Apocalipsis 2: 18. Mediante este simbolismo se acentúa la función judicial de Cristo (*cf.* Apoc. 19: 11-12). Este papel judicial del Hijo del hombre es también objeto de alusión en su advertencia a la iglesia de Tiatira: «Yo soy el que escudriña la mente y el corazón» (2: 23).

Apocalipsis 19: 12 se encuentra, naturalmente, en el contexto tanto de la segunda venida (παρουσία [*parousia*]) como del juicio de Cristo. El hecho de que se haga alusión a la penetrante mirada judicial de Cristo resulta significativo. En este caso particular (19: 11-12), se hace con respecto a la religión apóstata y a las naciones que se aprestan para el juicio (19: 19-21). En cambio, en 1: 14; 2: 18, 23, el papel y la actividad judiciales de Cristo se dirigen no contra fuerzas anticristianas, sino contra los miembros de iglesia que se han apartado de la senda de justicia.

Aparte de estas referencias a los ojos del Hijo del hombre está el llamativo simbolismo de su boca: «De su boca salía una espada aguda de dos filos» (1: 16). La espada representa su Palabra.[3] Hay, de hecho, un estrecho vínculo entre la Palabra y el juicio divinos. Se considera que este es la realización de las palabras de Dios (17: 16-17). En el juicio escatológico actúa, precisamente esta Palabra (19: 13-15). La espada de doble filo es suficiente para exterminar a los reyes de la tierra y sus ejércitos, a los que las dos bestias sedujeron e incitaron a luchar contra el Hijo del hombre (19: 21).

El Evangelio de Juan. Además de las referencias del Apocalipsis que subrayan las funciones judiciales de Cristo, consideraremos brevemente la evidencia del Evangelio de Juan. Juan está familiarizado tanto con el título como con el papel judicial de Cristo. Como los sinópticos, también él usa la expresión 'Hijo del hombre' (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [*huios tou anthrōpou*]) en vez de la forma paulina 'hombre' (ἄνθρωπος [*anthrōpos*]).

La característica básica de los pasajes joaninos sobre el Hijo del hombre parece ser el aspecto de su exaltación (*cf.* Juan 12: 23, etc.). Por otra parte, también se subraya la función de Jesús como juez. El carácter escatológico del juicio se Jesús se colige de Juan 5: 26, 27, texto en el que la idea de juez está arraigada en la de Hijo del hombre: «El Padre [...] le dio autoridad de hacer juicio, por cuanto es el Hijo del hombre».

Resumen. De momento, hemos descubierto en el Evangelio de Juan, así como en el libro de Apocalipsis, alusiones a las funciones judiciales de Cristo como Hijo del hombre. En el Apocalipsis actúa como juez tanto de la iglesia como de las naciones. Por ello, su título de Hijo del hombre implica su función judicial en el juicio previo al advenimiento (Dan. 7: 9-10, 13-14), además de ser el receptor del reino eterno.

El Hijo del hombre recibió su autoridad como juez escatológico después de su muerte y resurrección (*cf.* Juan 17: 2; Mat. 28: 18). Esta interpretación parece estar implicada en su declaración inicial a

3. El contacto entre la teología de la "palabra" en el Apocalipsis y la de Isaías queda avalado con la imagen de la espada de dos filos de la boca del Mesías. Véanse Isa. 11: 4; 49: 2; *cf.* también Efe. 6: 17; Heb. 4: 12. C. W. Michaels, art. "machaira", *ThWNT* 4: 531; "romphaia", *ThWNT*, 6: 997. Según la opinión de los rabinos, también la ley era una espada de dos filos.

Juan: «No temas, yo soy el primero y el último, y el que vive, y estuve muerto; y he aquí, estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y del Hades» (1: 17-18, LBA). Jesús tiene ahora el poder sobre la vida y la muerte. Está en posesión de las llaves de la muerte y de la tumba. Esta expresión simbólica denota su total autoridad.

Entonces, ¿cuál es el propósito del juicio? Es determinar el destino final de los hombres (Hech. 17: 31). En el juicio se adoptará la decisión de la vida o la muerte. Naturalmente, el único que puede asumir este papel es Aquel que tiene las llaves de la muerte y de la tumba. Se trata de Aquel que vela por su pueblo, que calibra su presente estado de espiritualidad y su capacidad de soportar la prueba y la persecución. A la vez, es su Señor, quien aun ahora está a la puerta de su corazón, llamando, dispuesto a tener una relación íntima con todo el que responda.

El Hijo del hombre en Apocalipsis 14

El segundo título de Hijo del hombre en Apocalipsis se encuentra en el capítulo 14, dentro del contexto más amplio de los mensajes de los tres ángeles (vers. 6-14). Inmediatamente después de pronunciarse la bendición de aquellos que mueren en el Señor, Juan presta su atención a una nube blanca. La Persona sentada en la nube era «semejante a un hijo de hombre» (vers. 14, NC).

Este texto intriga mucho a los exégetas. Algunos han cuestionado su autenticidad o han visto en el hijo de hombre una referencia a un ser angélico en vez de al propio Cristo. Sin embargo, una comparación de este texto con 1: 13 demuestra que en ambos casos Juan usa idéntica formulación: «semejante a un hijo de hombre» (ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου [*homoion huion anthrōpou*]).[4] Aquí, entonces, hay otra clara referencia a Cristo.

---

4. Debe señalarse que esta formulación con homoios es del todo exclusiva de Juan. No usa la expresión simple 'hijo de hombre' (*huios anthrōpou*), sino que sitúa el término 'como' (*homoios*) delante de la misma. Esta versión que encontramos en el Apocalipsis parece ser una referencia literal, una traducción directa (diferente de la de la LXX y Teodoción) de la aramea *kəḇar ʾĕnāš* de Daniel 7: 13. Por lo tanto, homoios (como) es una traducción del arameo כְּ [*kə*], lo que no transmite únicamente la idea de parecido, sino, en este caso, la de tener exactamente la misma forma.

La descripción que Juan hace del Hijo del hombre evoca la expresión encontrada en Daniel 7: 13. En el pasaje veterotestamentario el hijo de hombre, en su papel mesiánico, recibe un dominio mundial y el reino eterno. Parece que este concepto es el pretendido en Apocalipsis 14: 14, ya que el Hijo del hombre viene coronado como vencedor para recoger la cosecha de los redimidos, sus súbditos.

Aunque el Hijo del hombre está muy por encima de los ángeles, el contexto indica una estrecha conexión entre él y ellos. En el capítulo 14 tres ángeles que proclaman mensajes de advertencia son seguidos por tres ángeles que convocan a la recolección de la cosecha. Cristo, el Hijo del hombre, aparece como la figura central entre estos dos grupos de ángeles. En un sentido, forma parte de todo el grupo de seres celestiales, aunque su posición en el centro mismo, así como su postura (sentado en una nube blanca) y su atuendo (la corona de oro de un vencedor), lo colocan muy por encima de los ángeles. A la vez, es digno de mención que un ángel ordene al Hijo del hombre que empiece a segar la mies de la tierra (vers. 15).

Alusión al Evangelio de Marcos. Apocalipsis 14: 14 muestra cierta afinidad con Marcos 13, que describe el regreso del Hijo del hombre en las nubes del cielo y la reunión de los creyentes (Mar. 13: 26ss.). El pasaje termina con una observación de Cristo: «Pero de aquel día y de la hora nadie sabe, ni aun los ángeles que están en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre» (vers. 32; *cf.* Hech. 1: 7).

El libro de Apocalipsis parece retomar este hilo con el llamamiento del ángel, quien ahora revela al Hijo del hombre que la hora hasta entonces desconocida ha llegado (Apoc. 14: 15). Por lo tanto, el llamamiento angélico subraya el hecho de que el momento exacto del fin es desconocido para todos, salvo para el Padre. Solo Dios está en disposición de determinar el momento particular.

Las cosechas representan dos grupos. ¿Cuál es la función del Hijo del hombre en este pasaje? El texto afirma que el Hijo del hombre blandió su hoz sobre la mies erguida y la tierra fue segada. Por mandato del sexto ángel, la vendimia fue recogida por el quinto ángel y echada «en el gran lagar de [...] Dios» (vers. 19).

No puede haber duda alguna de que las dos cosechas son diferentes. La siega del Hijo del hombre se refiere a la reunión de los fieles; el significado previsto de la segunda cosecha es el del juicio y la destrucción de los perdidos.

Aunque el oficio judicial de Cristo no es objeto de tanto énfasis en el Apocalipsis como en los relatos sinópticos, las referencias examinadas ponen de manifiesto que esta función particular no puede ser minimizada. Además, podemos incluso distinguir dos aspectos de la función judicial de Cristo: el primero está centrado en su escrutinio o investigación del pueblo de Dios; el segundo tiene que ver con el juicio de las naciones y con una ejecución de su juicio para coincidir con la parusía (segunda venida) del Hijo del hombre (Apoc. 19: 11, 15) y la destrucción definitiva de los perdidos fuera de la nueva Jerusalén al final del milenio (Apoc. 20: 7-15).

El Cordero: Siervo de Dios

Como hemos visto, en el NT, el título Hijo del hombre está arraigado en el AT, y puede remontarse más específicamente a Daniel 7: 13.[5] Muchos otros títulos de Cristo en el NT, incluyendo los de Apocalipsis, tienen vínculos similares con el AT.

Dediquemos ahora nuestra atención a otra metáfora o designación de Cristo: el Cordero. En el libro de Apocalipsis, es el título principal de Cristo. Se lo llama el Cordero (traducido de la palabra griega ἀρνίον [*arnion*]). Sin embargo, nunca se lo describe como «el Cordero *de Dios*» (ἀρνίον τοῦ θεου [*arnion tou theou*]). En otras partes del NT, para describir a Cristo se usa la palabra griega ἀμνός [*amnos*] (Juan 1: 29, 36; 1 Ped. 1: 19; etc.).[6]

---

5. La expresión es muy común en el libro de Ezequiel, por tratarse de la fórmula con la que Dios se dirigía al profeta.
6. La diferencia en los términos empleados probablemente refleje las fuentes diferentes de las que surge el concepto y los diferentes matices que se quería sugerir. En la LXX, el término amnos aparece unas cien veces y significa corderos para el sacrificio. Esta es la palabra que aparece en Isaías 53: 7 para describir al siervo afligido y oprimido del Señor, quien lleva la iniquidad de todos nosotros. En 1 Enoc se usa la palabra ἀρήν [*arēn*] (de la cual arnion es una forma variante diminutiva) para los victoriosos corderos astados escatológicos de la era mesiánica. Es probable que el título de arnion deba entenderse en este sentido en el libro de Apocalipsis. Este argumento va contra Holtz, quien interpreta que arnion es el cordero pascual (págs. 39-47). Según Longenecker, los cristianos de origen judío parecen haber procurado, conscientemente o no, señalar ambos aspectos del ministerio del Señor, concretamente (1) *amnos* como siervo sufriente sacrificial del Señor y (2) *arnion* en términos de su gloria triunfante.

Podemos preguntarnos cómo surgió esta descripción de Jesús como Cordero (*amnos/arnion*) y qué función particular describe. Antes de que podamos responder esta pregunta, será necesario analizar brevemente la figura del siervo en Isaías 53. Según la opinión de varios exégetas de primera fila del NT, la figura del siervo influyó muchísimo en la interpretación cristológica de los autores del NT. Defienden que el concepto del siervo se convirtió en un concepto colectivo de todos los demás títulos de Cristo, incluyendo el de Cordero de Dios.

Entonces, ¿cuál es la conexión particular entre la representación de Jesús como el Cordero, en el Apocalipsis, y el siervo sufriente, en Isaías 53? Y, ¿por qué Juan no se refiere ni una vez a este vínculo?

Pasemos ahora a estudiar el Canto del Siervo de Isaías 53 para establecer su mensaje teológico y determinar cómo influyó en la comprensión que Jesús tenía de sí mismo, así como en el pensamiento de la comunidad cristiana primitiva.

El concepto de siervo en Isaías 53

Debiera señalarse que hay varios pasajes en Isaías que se conocen colectivamente como "Cantos del siervo".[7] Están entre los pasajes más controvertidos del AT. Los eruditos conservadores, en vista de las citas neotestamentarias de los mismos, mantienen que el "siervo" aludido en estos pasajes no es otro que Jesús el Mesías (*cf.* Hech. 8: 26-39).

Por otra parte, la erudición crítica parece agruparse en dos grandes categorías. Los defensores del punto de vista individualista identifican al "siervo" con un individuo como Isaías, Ciro o el Mesías. Los defensores del sentido colectivo identifican al siervo con un grupo como el Israel nacional, el Israel espiritual o ideal, o los profetas. Aceptamos el claro vínculo neotestamentario de estas profecías con Jesús de Nazaret como confirmación de su condición de Mesías. Para nuestros fines actuales, resultan de especial interés los "cantos" de Isaías 42 y 53.

Primer canto del siervo. En el primer canto del siervo (Isa. 42: 1-9), Yahveh imparte una profecía a largo plazo sobre su siervo, que traerá salvación y establecerá un orden debido en toda la tierra. El énfasis está en la presentación del siervo de Dios y en la descripción de su

7. Isa. 42: 1-9; 49: 1-3; 50: 4-11; 52: 13 – 53: 12.

tarea. El siervo cumple con fidelidad la misión que se le asigna. Podemos resumir el primer poema del siervo como sigue: (1) Yahveh predice el éxito de su siervo en su empeño de establecer justicia y orden en la tierra (vers. 1-4); (2) Yahveh promete capacitar a su siervo para la consecución de su gobierno justo (vers. 5-7); y (3) Yahveh dirige la gloria sobre sí mismo por el uso de la profecía (vers. 8, 9).

Cuarto canto del siervo. El cuarto canto (Isa. 52: 13 – 53: 12) es, probablemente, el texto más importante del AT. La razón de esto se ve por las numerosas citas del NT[8] que vinculan sus frases con Jesús, así como por la cantidad de bibliografía —tanto judía como cristiana— basada en esta profecía que se ha producido a lo largo de los siglos.

En Isaías 53 la descripción de la figura del siervo es precisa y enigmática a la vez. El pasaje es muy explícito en cuanto a la naturaleza de su labor. Por otra parte, nos proporciona poca información en cuanto a su identidad o a las circunstancias en las que había de aparecer.

Podemos decir sin temor a equivocarnos que la característica más significativa de la figura del siervo en estos pasajes es esta: su representación vicaria se consuma en el sufrimiento. Es decir, su sufrimiento es sustitutorio. Mediante su sufrimiento, ocupa el lugar de muchos que deberían sufrir en vez de él. Por ello, la función principal del siervo sufriente de Dios parece ser su sufrimiento y su muerte vicarios. La presencia de este concepto de sustitución en el Canto del Siervo forma parte intrínseca de la interpretación conservadora de estos pasajes en relación con la muerte de Jesús.

¿Qué pensaba Jesús de su sufrimiento y de su muerte? ¿Creía Jesús que eran necesarias y que eran realmente una parte vital del plan de salvación? Dos pasajes, en especial, afirman que sí. (1) «El *Hijo del hombre* no vino para ser servido, sino para *servir* y para *dar su vida en rescate por todos*» (Mar. 10: 45). Aquí Cristo parece ligar su papel como Hijo del hombre con las profecías del siervo, recalcando la naturaleza salvadora de su muerte. (2) «Esto es mi sangre del nuevo pacto *que por muchos es derramada*» (Mar. 14: 24; *cf.* Mat. 26: 28, «[...] *que por muchos es derramada para perdón de los pecados*»). Estos pasajes —formulados por Jesús cuando instituyó el rito de la

8. *Cf.* Luc. 22: 37; Hech. 8: 30-35; 1 Ped. 2: 22-25; etcétera.

comunión— se hacen eco de la expresión sustitutoria de Isaías 53: 12: «*derramó* su alma [vida] hasta la muerte» (LBA).

En vista de sus propias palabras, es evidente que Jesús era consciente de su papel particular como Salvador de la humanidad cuya muerte vicaria había de poner en marcha la liberación final. Además, no es difícil inferir que se veía en el papel del siervo de Isaías 53 durante la Última Cena (*cf.* también Luc. 22: 37).[9]

Habiendo aceptado la prueba de que Jesús entendía su propio papel como el profético Siervo de Yahveh (עֶבֶד־יְהוָה [*ʿeḇeḏ-yhwh(ʾāḏōnāy)*)], debemos ahora determinar si en el Apocalipsis hay una conexión entre el siervo y el Cordero. Antes de pasar al NT, observamos de paso que, según Isaías 53: 7, el siervo que sufre pacientemente es comparado con un cordero (*amnos*). En Hechos 8: 32 esta comparación está relacionada expresamente con Jesús.

Como base de nuestro estudio del título de Cristo «el Cordero» (*arnion*) en el Apocalipsis (usado por vez primera en 5: 6), estableceremos en primer lugar el significado teológico del término 'cordero' (*amnos*) en Juan 1: 29, 36. Juan el Bautista usó el artículo definido para aplicar la expresión a Jesús: «¡Este es *el* Cordero de Dios [ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ {*ho amnos tou theou*}], que quita el pecado del mundo!»

La expresión 'Cordero de Dios' parece ser una metáfora estereotipada que debe de haber sido familiar para la comunidad cristiana primitiva. Algunos eruditos han observado que la expresión 'Cordero de Dios' puede ser una traducción de su equivalente arameo, que transmite el doble significado de "Cordero de Dios" y de "siervo de Dios". Según la opinión de Jeremias, esto indica que el autor del cuarto Evangelio hizo uso de dobles sentidos.

Según Joachim Jeremias, la palabra griega παῖς [*pais*] (niño) también tiene un significado dual, porque puede significar "hijo" o "siervo". Señala que la LXX usó la palabra pais en lugar de δοῦλος [*doulos*] para designar al siervo sufriente. En Hechos 3: 13, 26; 4: 27, 30 (RV95 = hijo; NVI = siervo) se llama a Jesús pais. En Mateo 12: 18 se usa la misma palabra para el siervo sufriente de Isaías: «Este es mi siervo [*pais*], a quien he escogido [...]» (*cf.* Isa. 42: 1). Basándose en

9. En su libro *Servant of God* [Siervo de Dios], 98-104, Joachim Jeremias ha prestado atención especial al asunto de si Jesús se consideraba el siervo sufriente.

esta observación, Jeremias llega a la conclusión de que el paso y la transición de un significado dual a otro fueron naturales.

La afirmación de 1 Juan 3: 5 parece un eco de Juan 1: 29, quizás hasta un comentario del mismo: «Sabéis que él apareció para quitar nuestros pecados, y no hay pecado en él». El "pecado" de Juan 1: 29 parece ser todo el peso colectivo del pecado que grava a la humanidad. Además, en vista de otros pasajes de la epístola, como 1 Juan 1: 7; 2: 2; 4: 10 que hacen referencia a αἷμα [*haima*] (la sangre purificadora de Cristo] y a ἱλασμός [*hilasmos*] (la expiación por el pecado obrada por Cristo), puede defenderse que Juan 1: 29 hace referencia a la muerte expiatoria vicaria de Jesús.

Para explicar la interconexión entre los dos títulos similares en el Evangelio de Juan y el Apocalipsis (Cordero de Dios; Cordero), John Schnackenburg especula que el autor del Apocalipsis usó la expresión 'Cordero de Dios' y, con la ayuda de las tradiciones apocalípticas, desarrolló la figura del Cordero como conquistador escatológico y gobernante mesiánico. Por otra parte, Schüssler-Fiorenza defiende que las dos expresiones *ho amnos tou theou/arnion* (Cordero de Dios, Cordero) se desarrollaron de forma independiente entre sí. Su argumento es también especulativo. Aunque tiene razón en que en el Apocalipsis predominan las características regias y mesiánicas del Cordero (*arnion*), difícilmente podemos descartar la conexión con el siervo de Yahveh. La prueba está en que el Cordero (*arnion*) del Apocalipsis, como el Cordero (*amnos*) de otros pasajes del NT, es muerto para redimir a los pecadores[10] y, por ello, incorpora los matices de amnos y sus vínculos con el Siervo sufriente de Yahveh (*cf.* Isa. 53: 7).

Connotaciones pascuales

Por lo tanto, en el cristianismo primitivo el concepto de expiación vicaria/sustitutoria estaba ligado con la profecía del siervo sufriente del Señor. Además de esto, exégetas de primera fila del NT mantienen que si se presta atención minuciosa al simbolismo del cordero, no pueden ignorarse las connotaciones pascuales. De hecho, la significación del cordero pascual y del éxodo de Egipto, afirman, tuvo gran influencia en el pensamiento de la comunidad cristiana primitiva.

10. *Cf.* Apoc. 5: 6, 9; 1: 5; 7: 14; 13: 8.

En 1 Corintios 5: 7 el apóstol Pablo identifica claramente a Cristo con nuestro Cordero pascual: «Porque Cristo, nuestro Cordero pascual, ya ha sido sacrificado» (NVI; véase también 1 Ped. 1: 19). Presenta así a Jesús como el Cordero pascual antitípico en el contexto de una tipología del éxodo.

Resulta interesante observar, además, que el concepto de Cristo como el auténtico Cordero pascual es un interés teológico de Juan, autor del cuarto Evangelio. Así, puede verse que la interpretación pascual en pasajes tales como 19: 36 (*cf.* Éxo. 12: 46) acentúa la significación de la muerte de Jesús: «Estas cosas sucedieron para que se cumpliera la Escritura: "No será quebrado hueso suyo"». Además, según la cronología joanina, Cristo murió en el preciso momento en que el cordero pascual de los judíos era muerto en el templo en preparación para la celebración aquella noche (Juan 19: 14).

La imagen del "Cordero" en el Apocalipsis podría estar parcialmente inspirada por el cordero pascual, puesto que el símbolo es usado a veces para describir a Cristo en conexión con una tipología del éxodo (Apoc. 5: 6-10; 15: 3, 4).

Aunque puede persistir cierto desacuerdo en cuanto al significado preciso de la palabra arnion (cordero), parece que opera aquí la tipología de la pascua, porque el Cordero triunfante del Apocalipsis sigue mostrando las marcas indelebles del sacrificio (5: 6, 9, 12; 7: 14; 13: 8).

Así, la metáfora del cordero en el Apocalipsis parece transmitir tres significados: Cristo en su papel como (1) el siervo de Isaías 53, (2) el Cordero pascual y (3) el conquistador y gobernante mesiánico escatológico (6: 16; 22: 1-3).

Consideraciones contextuales

Hasta ahora hemos observado que la metáfora del cordero arnion combina varios conceptos. Estos matices se aúnan para recalcar dos fases importantes en el ministerio de Cristo: su sacrificio y su victoria. Pasamos ahora a examinar el término tal como se usa en algunos pasajes clave.[11]

11. La palabra griega arnion (cordero) como designación de Cristo aparece en 5: 6, 8, 12, 13; 6: 1, 16; 7: 9, 10, 14, 17; 12: 11; 13: 8; 14: 1, 4, 10; 15: 3; 17: 14; 19: 7, 9; 21: 9, 14, 22, 23, 27; 22: 1, 3.

Apocalipsis 5: 1-14. La culminación del capítulo 5 es la entrega al Cordero, por parte de Dios, de un rollo escrito por dentro y por fuera. Junto con el capítulo 4, forma la introducción de la sección central del libro.

La razón de la preocupación expresada ante la asamblea celestial es la elección de alguien digno de recibir y abrir el rollo sellado que se encuentra en poder del mismísimo Dios.[12] Después de que se ha afirmado que nadie en todo el universo es digno de abrir el rollo y mirar en su interior, Juan es consolado por uno de los veinticuatro ancianos. Se le asegura que el León de la tribu de Judá, la Raíz de David, ha vencido y, por ello, está capacitado para abrir el rollo y sus siete sellos.

El emblema de un león evoca la fuerza irresistible, la realeza, el coraje y la excelencia intelectual. Esta metáfora del «León de la tribu de Judá» trae a la memoria la bendición final de Jacob a sus doce hijos. Llama a Judá «cachorro de león» y le promete que no se le quitaría el cetro «hasta que llegue Siloh» (Gén. 49: 9, 10). La segunda parte del título, «la Raíz de David» (NVI), parece ser una alusión a Isaías 11: 1: «Saldrá una vara del tronco de Isaí; un vástago retoñará de sus raíces». Esta frase apunta al futuro, al rey mesiánico de la línea de David que juzgará con justicia y dará comienzo a una era de paz (*cf.* Rom. 15: 12).

Aunque a Juan se le dice que «el león de la tribu de Judá» estaba capacitado para abrir el rollo, no se llama su atención a un león, sino al Cordero que está de pie en el trono de Dios. Aquí entra en escena Cristo, a la vez el crucificado (el Cordero pascual) y rey mesiánico vencedor (el León de Judá). Por medio de la rápida sucesión de dos metáforas contrapuestas, el león y el cordero, Juan ha centrado la atención en el tema central del libro de Apocalipsis: la victoria a través del sacrificio.

La respuesta a la pregunta de por qué Cristo es digno de controlar el destino del mundo se da en 5: 6, 9, 10, 12 mediante la metáfora del sistema sacrificial:

12. Para un análisis de la identidad y la significación del rollo, véase el capítulo y el apéndice afín que abordan la interpretación de los siete sellos (Apoc. 4 – 8: 1) en el primer tomo de esta obra.

1. El Cordero es digno porque fue inmolado. La palabra griega 'degollar' (σφάζω [*sfazô*]) se refiere a la muerte violenta del cordero y parece ser una alusión a la matanza del cordero pascual.
2. El Cordero es digno porque con su sangre ha comprado (ἀγοράζω [*agorazô*], "comprar, rescatar") para Dios pecadores de toda tribu, lengua, pueblo y nación. El precio pagado por la redención del hombre es su sangre, su vida (Lev. 17: 11, 14).

Mediante el uso de este lenguaje metafórico, Juan recalca el elevado valor de los comprados y la universalidad de la acción de Cristo. La iconografía del presente contexto evoca la experiencia del éxodo. Tal como la sangre del cordero pascual simbolizó la liberación de Israel de la servidumbre y la esclavitud en Egipto, la muerte de Cristo es la base de la liberación de la humanidad de la servidumbre del pecado.[13]

Sin embargo, el Cordero de 5: 6 no es un cordero ordinario. Tiene siete cuernos y siete ojos. El aspecto de ese animal extraordinario y obviamente poderoso ha llevado a algunos eruditos a interpretar el símbolo en el contexto de la astrología. No obstante, ese argumento pierde su fuerza en el momento en que la palabra *arnion* (cordero) se entiende en su contexto bíblico.

Los cuernos simbolizan el irresistible poderío de Cristo.[14] Siete cuernos indicarían un poder perfecto, la omnipotencia. El mismo Cordero tiene siete ojos. Esta figura comunica la idea de la perfección de la visión, y denota la sabiduría y la omnisciencia de Cristo. Así, aunque retiene las connotaciones del gran sacrificio redentor de Cristo, el símbolo del cordero incorpora la sagacidad y la fuerza del símbolo del león por medio de las características de sus ojos y de los cuernos.

Apocalipsis 7: 9-17. Reaparece el tema de la victoria a través del sacrificio. Juan ve una gran multitud que nadie puede contar. La gran muchedumbre está de pie ante el trono de Dios y ante el Cordero. Sus

13. La idea de que el Cordero lleve la marca de su degüello es expresada en 5: 6, 9, 12; 13: 8. Su sangre fluyó en expiación por el pecado (5: 9; 7: 14; *cf.* 1: 5; 12: 11). Sin embargo, el Cordero venció a la muerte (5: 5, 6; *cf.* 1: 18) y es omnipotente y omnisciente (5: 6). Asume el gobierno del mundo al recibir el libro del destino en el concilio celestial (4: 2ss.; 5: 7ss.), y es el receptor de la adoración celestial y terrenal (5: 8ss.).
14. El cuerno es un antiguo símbolo judío de fuerza o poder. *Cf.* Deut. 33: 17; 1 Rey. 22: 11; Zac. 1: 19-21; etcétera.

componentes están vestidos con ropa blanca, que simboliza la justicia de Cristo, así como la victoria de la fe. En la visión, un anciano explica a Juan que la ropa de los redimidos es blanca porque ha sido lavada en la sangre del Cordero. Dicho de otra manera, los que integran esta gran multitud son justificados gracias a la muerte redentora del Cordero, a quien han aceptado personalmente. «Han lavado sus ropas y las han blanqueado en la sangre del Cordero». Así, pueden estar de pie ante el trono de Dios y gozar la eterna bienaventuranza de los salvos.

Apocalipsis 12: 10, 11. En una breve escena retrospectiva, Juan representa la gran guerra en el cielo —la rebelión de Lucifer/Satanás y sus ángeles—, que después se extiende a la tierra. En esta lucha, Satanás es derrotado a manos de Cristo, así como de los creyentes fieles. Vencen a Satanás por la sangre del Cordero, que se derramó en expiación por su pecado.

Apocalipsis 13: 8. Este pasaje habla de la adoración mundial, en el tiempo del fin, del poder de la bestia por parte de aquellos cuyo nombre no se encuentra en el libro de la vida del Cordero. La expresión 'desde la fundación del mundo' (LBA) en el presente contexto crea un problema. ¿Qué se data desde la fundación del mundo? ¿La inscripción del nombre de los creyentes en el libro de la vida del cielo, o la muerte del Cordero?

La RV95, así como algunas traducciones más recientes, favorece la idea de que los fieles están guardados por su propia elección (al estar inscrito su nombre en el libro de la vida del Cordero). Se cree que esta elección tuvo lugar en la fundación del mundo. Apocalipsis 17: 8 parece apoyar esta interpretación. Sin embargo, si se sigue la sintaxis griega, podría entenderse perfectamente que la frase significa que el Cordero fue inmolado desde la fundación del mundo. En otras palabras, la muerte de Cristo fue un sacrificio redentor decretado en los consejos de la eternidad, tal como afirma el apóstol Pedro (1 Ped. 1: 18-20).

Apocalipsis 14: 1-5. El Cordero, que es tenido por digno de romper los sellos del rollo del destino (Apoc. 5) y que recibirá la adoración de los redimidos en el cielo (Apoc. 7), es representado ahora de pie, victorioso con sus seguidores en el monte Sion celestial. En la frente llevan escrito el nombre del Cordero y el nombre del Padre.

Ello es una señal de que son vencedores. Pertenecen a Dios en verdad y reflejan el carácter de Cristo.

Apocalipsis 17: 14. En este pasaje, el Cordero vence a los poderes tanto demoníacos como humanos dispuestos en formación de batalla contra él. Obtiene la victoria en la batalla de Armagedón, porque es Señor de señores y Rey de reyes (*cf.* 19: 11-21).

Apocalipsis 19: 5-9. Estos versículos añaden una nueva dimensión a las actividades del Cordero expuestas hasta el momento. Ahora se introduce la metáfora del matrimonio para expresar la relación íntima y permanente entre el Cordero y su pueblo que existirá en el mundo venidero. En resumidas cuentas, los versículos 7-9 describen la celebración de su boda, por parte del Cordero, con su reino eterno y sus súbditos.

Resumen y conclusión

En nuestro empeño por determinar las implicaciones de los títulos cristológicos del libro de Apocalipsis, hemos centrado nuestra exposición en dos, quizá los más importantes: el Hijo del hombre y el Cordero. Ahora podemos definir mejor el papel y la función de Cristo teniendo en cuenta nuestra comprensión de estos dos símbolos.

Como Hijo del hombre, Cristo actúa a la vez como Señor y como juez. Es el Señor y el juez escatológico de su iglesia, así como de las naciones. En un sentido, escruta las acciones de su pueblo, su iglesia, antes de su venida (la parusía). Después, desempeña un papel activo en el juicio final.

El otro concepto cristológico importante, el del Cordero, parece estar influido por el concepto de siervo de Isaías 53 y por la tipología del cordero pascual. Dotado de siete cuernos y siete ojos, el Cordero surge como el conquistador mesiánico omnisciente, cuya victoria se basa en su sacrificio.

La celebración de su fiesta nupcial con su pueblo por parte del Cordero y su señorío sobre él son claras indicaciones de su victoria definitiva y universal sobre las fuerzas del mal.

Bibliografía

Libros

Caird, George B. *The Revelation of St. John the Divine* [El Apocalipsis de San Juan el teólogo]. Nueva York: Harper & Row, Publishers, 1966.

Charles, R. H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* [Los apócrifos y los escritos pseudoepigráficos del Antiguo Testamento]. Tomo 2. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Comblin, J. *Le Christ dans l'Apocalypse* [Cristo en el Apocalipsis]. París: Desclee, Theologie biblique — Serie 3, tomo 6, 1965.

Court, John M. *Myth and History in the Book of Revelation* [Mito e historia en el libro de Apocalipsis]. Atlanta: John Knox Press, 1979.

Crim, Keith, et al., eds. *The Interpreter's Dictionary of the Bible* [Diccionario del intérprete de la Biblia]. Tomo suplementario. Nashville: Abingdon, 1976. También el tomo 1.

Cullmann, O. *The Christology of the New Testament* [La cristología del Nuevo Testamento]. Trad. Shirley C. Guthrie y Charles A. M. Hall. Filadelfia: The Westminster Press, 1959. Existe una versión en español publicada por Editorial Sígueme.

Ellul, Jacques. *Apocalypse, The Book of Revelation* [Apocalipsis, el libro de la revelación]. Trad. George W. Schreiner. Nueva York: The Seabury Press, 1977.

Feuillet, André. *L'Apocalypse* [El Apocalipsis]. París: Desclee de Brouwer, Studia neotestamentica, subsidia 3. Eds. A. Descamps, E. Massaux, B. Rigaux, 1962.

Hahn, Ferdinand. *Christologische Hoheitstitel* [Títulos cristológicos de soberanía]. Gotinga: Vandenhoek & Ruprecht, 1974.

Holtz, Traugott. *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* [La cristología del Apocalipsis de Juan]. Berlín: Akademie Verlag, 1962.

Jeremias, Joachim. *The Eucharistic Words of Jesus* [Las palabras eucarísticas de Jesús]. Nueva York: Charles Scribner's Sons, trad. Norman Perrin, 1966.

Koch, Klaus y Johann M. Schmidt. *Apokalyptik* [Apocalíptica]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Lacocque, André. *The Book of Daniel* [El libro de Daniel]. Trad. David Pellauer. Atlanta: John Knox Press, 1979.

Ladd, George E. *A Commentary on the Revelation of John* [Comentario del Apocalipsis de Juan]. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972. Existe una versión en español publicada por Editorial Caribe.

Longenecker, Richard N. *The Christology of Early Jewish Christianity* [La cristología de cristianismo judío primitivo]. Studies in Biblical Theology, 2ª serie. Naperville, Illinois: Alec R. Allenson Inc., 1970.

Mounce, Robert H. *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis]. Grand Rapids; William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.

Rodriguez, Ángel. M. *Substitution in the Hebrew Cultus* [La sustitución en el ritual hebreo]. Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series. Vol. 3. Berrien Springs, Míchigan: Andrews University Press, 1979.

Russell, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* [El método y el mensaje de la apocalíptica judía]. Filadelfia: The Westminster Press, 1964.

Schnackenburg, Rudolf. *The Gospel According to St. John* [El Evangelio según San Juan]. Tomo 1. Nueva York: The Seaburg Press, 1980.

Schüssler-Fiorenza, Elizabeth. *The Book of Revelation: Justice and Judgment* [El libro de Apocalipsis: Justicia y juicio]. Filadelfia: Fortress Press, 1985.

Wood, Leon. *A Commentary on Daniel* [Comentario sobre Daniel]. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1973.

Young, Edward J. *The Book of Isaiah* [El libro de Isaías]. Tomo 3, NICOT. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972.

Zurcher, J. R. *Christ of the Revelation: His Message to the Church and the World* [El Cristo del Apocalipsis: Su mensaje a la iglesia y el mundo]. Trad. E. E. White. Nashville: Southern Publishing Association, 1980.

Revistas

Lindsey, F. Duane. "The Call of the Servant in Isaiah 42: 1-9" [El llamamiento del Siervo en Isaías 42: 1-9], *Bibliotheca Sacra* 139, N° 553 (enero a marzo de 1982): 12ss.

----------. "The Grace of the Servant in Isaiah 52: 13 – 53:12" [La gracia del Siervo en Isaías 52: 13 – 53: 12], *Bibliotheca Sacra* 140, N° 557, (enero a marzo de 1983).

Monografías inéditas

Strand, Kenneth A. "Apocalyptic Prophecy: A Brief Introduction to Its Nature and Interpretation" [La profecía apocalíptica: Breve introducción a su naturaleza e interpretación]. Monografía preparada para los miembros de la Comisión de Estudio del Santuario, 1980.

III
Apéndices

Nota sobre *ēlthen* (ha llegado)

Armagedón: Historia
de las interpretaciones adventistas

Comisión sobre Daniel y el Apocalipsis
Informe final

Apéndice A

Nota sobre *ēlthen* (ha llegado)

C. Mervyn Maxwell

Hay quienes sugieren que el sustrato semítico del Apocalipsis encubre hasta tal punto el uso del aoristo griego por parte del vidente que la significación de «la hora de su juicio ἦλθεν [*ēlthen*]» queda completamente ambigua. Me gustaría presentar algunas consideraciones para destruir esta presunta ambigüedad.

Específicamente, el obstáculo que se percibe en la traducción de los aoristos del Apocalipsis es la relación demostrable entre varios de ellos y el perfecto hebreo; y el perfecto hebreo puede ser interpretado, dependiendo del contexto, como perfecto (pasado, presente o futuro), gnómico (proverbial), estático (presente continuo) y futurista. Así, «la hora de su juicio ha llegado [*ēlthen*]» podría, en teoría, equivaler a nada más que la advertencia proverbial "Dios juzga" o a "Dios va a juzgaros algún día".

Sin embargo, todos coinciden que muchos aoristos del Apocalipsis son tiempos pasados narrativos que no tienen nada de ambiguos. Pensemos en las numerosas instancias de καὶ εἶδον [*kai eidon*] (y vi) y καὶ ἤκουσα [*kai ēkousa*] (y oí) que contribuyen a construir la estructura del Apocalipsis de principio a fin.

Tenemos en cuenta que, aunque el significado del aoristo del griego koiné fuera del NT era normalmente equivalente al pretérito indefinido del español, normalmente, también era equivalente al pretérito perfecto del español. Varias declaraciones en aoristo del Apocalipsis relativas al juicio tienen sentido como pasados o pretéritos perfectos del español, pero no tienen sentido como verbos gnómicos u otros tipos inusuales de verbos. Por ejemplo:

6: 16, 17: «Escondednos [...], porque el gran día de su ira *ha llegado* [*ēlthen*]».

11: 17, 18: «*Has tomado* [εἴληφας {*eilēfas*}] tu gran poder [...] y tu ira *ha venido* [ēlthen]: el tiempo de juzgar a los muertos».

14: 15: «Mete tu hoz y siega, porque la hora de segar *ha llegado* [*ēlthen*]».

15:4: «Tus juicios *se han manifestado* [ἐφανερώθησαν {*efanerōthēsan*}]».

16: 5: «Justo eres tú, Señor, [...] porque *has juzgado* [ἔκρινας {*ekrinas*}] estas cosas».

19: 2: «*Ha juzgado* [ἔκρινεν {*ekrinen*}] a la gran ramera».

Llegamos a la conclusión de que el clamor del primer ángel en 14: 7 debiera traducirse "la hora de su juicio *ha llegado*", en armonía con la interpretación adventista perfectamente establecida. El primer ángel, entonces, sí corresponde al fin de los 2,300 días, y la advertencia del tercer ángel en cuanto a la marca de la bestia debe ser percibida como un fenómeno del tiempo del fin.

Apéndice B

Armagedón: Historia de las interpretaciones adventistas

Hans K. LaRondelle

La historia de las interpretaciones adventistas sobre el Armagedón revela una sucesión de posiciones encontradas que deja traslucir diferencias esenciales en los principios de interpretación de la profecía no cumplida. Entender cómo surgieron esas predicciones cambiantes del futuro y por qué llegaron a popularizarse puede contribuir a evitar tomar los acontecimientos presentes de hoy como norma directriz de la interpretación profética. La historia de la interpretación del Armagedón en Apocalipsis 16 y del rey del norte en el tiempo del fin en Daniel 11: 40-45 revelan tendencias similares, por lo que conviene considerar conjuntamente ambos pasajes bíblicos.

Cuatro grandes fases en la interpretación del Armagedón

Período de los pioneros

Las exposiciones de los pioneros muestran una armonía básica sobre el Armagedón y el rey del norte. Desde 1844 hasta aproximadamente 1862, los adventistas del séptimo día aplicábamos el Armagedón a la batalla culminante entre Cristo y las fuerzas de Satanás en el segundo advenimiento. Hasta 1871 aplicábamos unánimemente el rey del norte al papado.

Período de Smith: 1871–1903

En 1871, una vez que el papa hubo perdido todo su poder político, Urías Smith introdujo en el adventismo el popular punto de vista de los premilenaristas británicos. El rey del norte de Daniel simbolizaba no al papado, sino a la Turquía moderna. Tras la muerte de Jaime White en 1881, se convirtió en la posición adventista dominante

durante aproximadamente setenta años. Smith también reinterpretó que el encuentro de las naciones en Armagedón predecía la venidera lucha de las potencias políticas y militares por la posesión de Tierra Santa o de los santos sepulcros en la tierra de Palestina.

Período de Spicer: 1903–1952

W. A. Spicer y otros consideraron el Armagedón como un conflicto puramente secular entre las naciones de Oriente y Occidente por la supremacía mundial centrado en Palestina. El conflicto Este-Oeste se desencadenaría por el inminente fin de Turquía, esperado por lo general durante la Primera Guerra Mundial. Después de la Segunda Guerra Mundial se proclamó que el Armagedón estallaría por una lucha de las naciones de Oriente contra Occidente por los depósitos de petróleo del Próximo Oriente. Se añadió formalmente el segundo advenimiento de Cristo como la culminación del Armagedón.

Período actual

El presente retorno a la posición de los pioneros fue introducido en 1952 por W. E. Read. En general, el adventismo vuelve a mantener el punto de vista de que el poder escatológico de Daniel 11 simboliza al papado o al cristianismo apóstata, tal como se revela adicionalmente en Apocalipsis 12 – 20. Vuelve a hacerse hincapié en el Armagedón como la batalla final cósmico-universal entre el cielo y la tierra, entre los ejércitos de Cristo y los de Satanás, relativa al asunto del sábado, en el tiempo del fin. Se vienen reconociendo de forma creciente los aspectos tanto políticos como religiosos del gran conflicto.

Desarrollo histórico

Período de los pioneros

Los intérpretes milleritas adoptaron la posición protestante tradicional sobre las siete plagas postreras de Apocalipsis 16. Cinco plagas ya estaban cumplidas en la historia pasada. La sexta plaga, relativa a las aguas del Éufrates, estaba en vías de cumplimiento y se refería

al poder político decreciente de Turquía o del islam. Solo la séptima plaga estaba aún en el futuro.[1]

Elena y Jaime White fueron los primeros en considerar el nuevo punto de vista de que las siete plagas estaban aún en el futuro y se derramarían después del fin del tiempo de gracia, pero antes del segundo advenimiento de Cristo.[2]

J. N. Andrews relacionó las siete plagas postreras (el derramamiento final de la ira de Dios) con el mensaje del tercer ángel de Apocalipsis 14: 9-11.[3] Entendía que las plagas de Egipto eran tipos de las siete plagas postreras y, por lo tanto, juicios literales de Dios. Desde entonces, los adventistas del séptimo día hemos considerado las siete plagas postreras como «parte integrante del mensaje del tercer ángel».[4]

Cuando se interpretó que el fenómeno del espiritismo moderno era el cumplimiento de los espíritus demoníacos de Apocalipsis 16: 13, 14, surgió una pregunta. Si la sexta plaga ya estaba en vías de cumplimiento por el espiritismo, ¿cómo podía decirse que las siete plagas están aún en el futuro? Urías Smith respondió que solo la sexta plaga requería una labor preparatoria por parte de los demonios antes de que llegaran las plagas propiamente dichas. En cuanto a la desecación del Éufrates en Apocalipsis 16: 12, William Miller había enseñado que se predecía la disminución del poder turco, como los acontecimientos contemporáneos parecían confirmar.[5]

Algunos de los milleritas, como Josiah Litch, sostenían que el Éufrates literal se secaría milagrosamente durante la sexta plaga de la ira

1. Véase Don F. Neufeld, ed., *SDA Encyclopedia* [Enciclopedia adventista del séptimo día], Commentary Reference Series, tomo 10 (Washington, DC, 1966), 1000; para la documentación en L. E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers* [La fe profética de nuestros padres], tomo 4 (Washington, DC, 1954), véase "Seven Last Plagues" [Las siete plagas postreras] en el índice.
2. *A Word to the "Little Flock"* [Mensaje al pequeño rebaño] (1847), 1-3; Elena G. de White, *Primeros escritos* (Mountain View, California, 1962), 36, 52; *cf.* Froom 4: 1060-61.
3. *Review and Herald*, 17 de abril de 1855, 209.
4. P. G. Damsteegt, *Foundations of the SDA Message and Mission* [Los cimientos del mensaje y la misión adventistas del séptimo día] (Grand Rapids, 1977), 214.
5. William Miller, *Evidence from Scripture and History of the Second Coming of Christ* [Pruebas de la segunda venida de Cristo en las Escrituras y la historia] (1836), 185.

de Dios. Sin embargo, Litch ubicaba las siete plagas *después* del segundo advenimiento.[6]

Período de Smith

En 1857 Urías Smith adoptó el punto de vista popular de los premilenaristas británicos en el sentido de que el Éufrates simbolizaba el *territorio* a través del cual fluye. En esa época se trataba del Imperio turco.[7] Hacer del Próximo Oriente la norma decisiva de la profecía escatológica se convirtió en la posición normativa adventista durante muchos años.[8]

En 1862 Urías Smith introdujo en el adventismo el punto de vista de que los tres espíritu demoníacos de Apocalipsis 16: 13 se proponían reunir a todos los reyes o las naciones en Palestina para luchar por la "Tierra Santa". En ese momento Jerusalén estaba en manos de los turcos. Durante aquella batalla internacional en Jerusalén, Turquía llegaría a su fin. Esta sería la sexta plaga y prepararía el camino para que los «reyes del oriente», o las naciones orientales, pelearan en Jerusalén (la séptima plaga). Después de que las naciones de la cristiandad hubieran derrotado a Turquía en Palestina, las naciones orientales vendrían desde el Este para unirse a las naciones cristianas en su guerra contra Cristo.

Explicó que la séptima plaga era una guerra militar de Babilonia (los ejércitos *unificados* de las naciones tanto cristianas como paganas de Oriente) contra Cristo. Smith intentó inferir alguna conexión entre las operaciones militares de las naciones y su rebelión religiosa contra Cristo creando en la mente de los dirigentes políticos la *suposición* de un propósito oculto de luchar contra Dios.[9] Es digno de mención que Urías Smith nunca enseñó que el Armagedón fuera una guerra entre las naciones de Oriente y Occidente.

En cambio, la mayoría de los primeros adventistas del séptimo día, como Jaime White, mantuvo el punto de vista de los pioneros, según el cual el Armagedón no significaba ninguna guerra entre naciones. Antes bien, lo veían como la batalla final cósmico-universal entre el cielo

6. Josiah Litch, *Prophetic Expositions* [Exposiciones proféticas] 1 (1842): 175.
7. *Review and Herald*, 18 de junio de 1857.
8. Véase, por ejemplo, W. R. French, *Armageddon* [Armagedón] (Angwin, California, publicación privada, 1942), cap. 2.
9. *Review and Herald*, 2 de diciembre de 1862, 5.

y la tierra, entre Cristo y Satanás.[10] Se concebía que la unión de todas las naciones contra Dios en Apocalipsis 16: 13, 14 era un encuentro o una *unión de mentes* en oposición a Cristo y a su pueblo, más que una confluencia de ejércitos en un emplazamiento del Próximo Oriente. Generalmente, se mantenía que el rey del norte mencionado por Daniel representaba al papado.

Sin embargo, en 1871, después de que el papa perdiera su poder político (en Italia), *Urías Smith* cambió repentinamente su posición sobre el rey del norte, dejando de identificarlo con el papado e identificándolo con Turquía.[11] En 1878 predijo que el fin de Turquía era inminente, que «hemos llegado a las escaramuzas preliminares de la gran batalla de Armagedón».[12] Aún hoy, en la edición de 1944, en inglés, de su libro sobre las profecías, leemos esta interpretación de Apocalipsis 16: 12: «El secamiento del río sería, pues, la disminución del poderío turco, la reducción gradual de sus fronteras. [...] Por cierto que la nación simbolizada por el Éufrates se está secando».[13]

Tan sensacional especulación en cuanto a "la Cuestión Oriental", corroborada al parecer por los acontecimientos por entonces en curso de una guerra entre Turquía y Rusia (1877), hizo que Jaime White afirmase que Urías Smith estaba «eliminando los hitos plenamente establecidos en el movimiento adventista».[14] En un artículo en la *Review and Herald* del 3 de octubre de 1878, Jaime White defendía que la última potencia de Daniel 11 abarca el mismo terreno de los capítulos 2, 7 y 8. Así, White defendía el método de interpretación bíblica de *sola Scriptura*.

La historia reciente de Turquía ha supuesto el descrédito de todas las predicciones protestantes en cuanto a la inminente desaparición de ese país. Ocurrió lo contrario de lo que cabría esperar de un "enfermo" desmejorado, fenómeno descrito vívidamente por el historiador Arnold J. Toynbee en su libro *Turkey* [Turquía], de 1926.[15]

10. *Review and Herald*, 21 de enero de 1862, 61.
11. Froom 4: 1116.
12. *Review and Herald*, 6 de junio de 1878.
13. Urías Smith, *Las profecías de Daniel y del Apocalipsis*. Tomo 2. El libro del Apocalipsis (Mountain View, California, 1971), 318, 319.
14. *Review and Herald*, 29 de noviembre de 1877.
15. (Londres), págs. 4-13; véase también el aleccionador informe presentado en 1952 por A. V. Olsen, en *Our Firm Foundation* [Nuestro firme cimiento] 2 (Washington, DC, 1953): 547.

Período de Spicer

Inmediatamente después del fallecimiento de Urías Smith en 1903, comenzó una tercera fase en la interpretación adventista del Armagedón. W. A. Spicer era su principal exponente. Este influyente redactor de la *Review and Herald* (y después presidente de la Asociación General) defendía el punto de vista de que los espíritus inmundos de Apocalipsis 16: 13, 14 estaban ya convocando rápidamente a todo el mundo para el Armagedón (Primera Guerra Mundial). Afirmó: «Ante nuestros propios ojos se está cumpliendo la profecía».[16]

Sin querer, hizo de los acontecimientos contemporáneos la norma directriz para entender la profecía no cumplida al sugerir: «Pongamos lado a lado algunos de los pronunciamientos de los profetas de la antigüedad y los escritos de los hombres públicos de hoy relativos a esta Cuestión Oriental, que marca la crisis final de la historia».[17] Este punto de vista y este método se convirtieron en la norma aceptada de la interpretación profética adventista del séptimo día, aunque podían oírse voces aisladas con el punto de vista de los pioneros.[18]

El influyente S. N. Haskell escribió en 1908: «Todos saben que cuando el turco salga de Constantinopla habrá un desmoronamiento general de Europa. Puede que al conflicto inminente no le den el nombre de batalla de Armagedón, pero Dios sí lo ha dado».[19]

La revolución china de 1911 estimuló la idea de que el Armagedón sería básicamente una guerra entre naciones ("reyes") de Oriente y de Occidente. Cuatro artículos de R. C. Porter en la *Review and Herald* de julio y agosto de 1913 se basaban en la suposición de que el Armagedón era, en esencia, un conflicto entre Oriente y Occidente.

El cuerpo pastoral puso un énfasis creciente en el papel político de las naciones orientales, especialmente en Japón y en el temor de los blancos en el "peligro amarillo". G. I. Butler[20] y C. B. Haynes, en su libro *On the Eve of Armageddon*[21] [En vísperas del Armagedón], tomaron prestada esta expresión de la prensa secular y, así, entró a

16. *Review and Herald*, 22 de octubre de 1903.
17. *Ibíd.*, 6, 7.
18. M. C. Wilcox, *Signs of the Times*, 10 de octubre de 1911; W. T. Bartlett.
19. *The Story of Daniel the Prophet* [La historia del profeta Daniel] (1908), 283.
20. *The Southern Watchman*, 3 de enero de 1905.
21. (1946), 54.

formar parte del nuevo concepto adventista del Armagedón como una pugna entre Oriente y Occidente.

Los cambios políticos durante la Primera Guerra Mundial y los años que siguieron empezaron a demostrar que era improbable que Turquía cumpliera las predicciones adventistas relativas al rey del norte en Daniel 11: 45. Tampoco Japón parecía un candidato probable para los reyes del oriente en Apocalipsis 16: 12. En consecuencia, los autores adventistas empezaron a recalcar más la idea de un Armagedón universal, teniendo lugar su batalla decisiva en Palestina. Sin embargo, la inminente expulsión de Turquía de Europa siguió siendo la firme predicción de los autores adventistas, a pesar de la pervivencia de Turquía y de su resurgimiento tras la Primera Guerra Mundial.[22]

El Congreso de Profesores de Biblia e Historia celebrado en 1919 repasó las interpretaciones adventistas del séptimo día sobre Daniel 11 y dedicó mucha atención a "la Cuestión Oriental".[23] Finalmente, decidió mantener a Turquía como el rey del norte de Daniel 11: 45, con la esperanza de que que los acontecimientos políticos acabasen justificando esta posición adventista de larga data.

Cuando el Parlamento turco abolió el Califato en 1923, la posición adventista cambió para volver a hacer hincapié en una *guerra de Armagedón entre Oriente y Occidente* (como se enseñaba antes de la Primera Guerra Mundial). Ahora se veía en la Rusia comunista al líder de los reyes del oriente que acudirían a Palestina a pelear la batalla de Armagedón contra Occidente.[24]

Con la percepción de la cercanía de la Segunda Guerra Mundial abundaron las especulaciones sobre el realineamiento esperado de las naciones. El nuevo énfasis del Armagedón volvía a propugnar una batalla *universal* de las naciones en el Próximo Oriente. Sin embargo, el asunto medular que se dirimía en el Armagedón siguió siendo un enigma desconcertante. Según lo expresó Frederick Lee, «la mente se confunde cuando nos esforzamos por dar con un enfoque ordenado

22. Por ejemplo, A. G. Daniells, *Signs of the Times*, 11 de abril de 1916; y *The Present Truth*, 15 de noviembre de 1917; también "A World in Perplexity" [Un mundo perplejo], *Review and Herald*, 1918, 83-101.
23. Esto abarca 247 páginas de la transcripción; *cf. Review and Herald*, 11 de agosto de 1919.
24. Véase E. R. Thiele, *Signs of the Times*, 11 de diciembre de 1923.

y concreto a la última gran guerra, tal como la alineación de las naciones y las razas de un lado o del otro».[25]

Quizá George McCready Price fuera el primer autor en publicar en una revista de la denominación el punto de vista de que el Armagedón sería un conflicto respecto de una cuestión *religiosa*.[26] Sin embargo, la moderna vuelta a la posición original de nuestros padres fundadores tuvo que esperar hasta 1952, cuando W. E. Read, prestigioso administrador e investigador, presentó ante el Congreso Bíblico Adventista del Séptimo Día, celebrado en Takoma Park, Maryland, su disertación "The Great Controversy" [El gran conflicto].[27]

Read resituó a Cristo y a su fiel remanente en el centro de un Armagedón universal. Afirmó que, en esencia, el Armagedón será la batalla final «entre la verdad y el error», «la batalla contra los santos».[28] Terminará súbitamente por «la voz de Dios, que lleva liberación a los santos». La liberación del pueblo de Dios causará la mutua matanza de las naciones, que estarán motivadas por la ira, porque «su presa ha sido arrebatada de sus garras».[29] Durante esta escena universal de autodestrucción, Cristo cabalgará como Conquistador proveniente del cielo para hacer la guerra contra la bestia y sus ejércitos (Apoc. 17: 14; 19: 19).

La extensa presentación de W. E. Read fue fundamentalmente una exposición sistemática del punto de vista de Elena G. de White, no un estudio exegético y sistemático de la Biblia. No obstante, algunos evangelistas de primera fila y dirigentes de la iglesia apoyaron inmediatamente su interpretación cristocéntrica del Armagedón como la guerra universal contra la verdadera iglesia de Cristo.[30]

Presentar un estudio en profundidad del Armagedón en su contexto bíblico fue la inquietud fundamental del evangelista australiano Louis F. Were, quien publicó varios libros: *The Certainty of the Third*

25. *Review and Herald*, 31 de agosto de 1939.
26. *Signs of the Times*, 7 de mayo de 1946.
27. Véase *Our Firm Foundation* 2: 237-335.
28. Págs. 307-8.
29. Pág. 309.
30. W. H. Branson, *Drama of the Ages* [El drama de los siglos] (Nashville, 1953), 473-80; R. A. Anderson, *Unfolding the Revelation* [El desvelamiento del Apocalipsis] (Mountain View, California, 1953), 167; P. K. Freiwirth, *Valleys of the Bible* [Los valles de la Biblia] (Los Ángeles: Voice of Prophecy [La Voz de la Esperanza], 1953), 867-88.

Angel's Message [La certeza del mensaje del tercer ángel] (1945), *The Woman and the Resurrected Beast* [La mujer y la bestia resucitada] (1952), *The Kings that Come from the Sunrising* [Los reyes que vienen de Oriente] (1951), *The King of the North at Jerusalem* [El rey del norte en Jerusalén] (1949) y *Mrs. E. G. White, Uriah Smith and the King of the North* [La Sra. E. G. de White, Urías Smith y el rey del norte] (1955). Presentaba las expectativas políticas populares entre los adventistas como lo que eran realmente: especulaciones injustificadas. Sin embargo, más que eso, explicó la verdadera *causa* de esta divergencia. La denominación no había logrado definir unos principios hermenéuticos neotestamentarios de interpretación profética adecuados.

La Asociación General ya no dilató más el asunto. Nombró una Comisión sobre el Estudio y la Investigación de la Biblia para revisar la interpretación tradicional de Daniel 11. Su informe, publicado en *Ministry*,[31] discrepó con las interpretaciones de Urías Smith de Daniel 11: 36-39 (como si predijese la Revolución francesa) y de 11: 40-45 (como si se refiriese a Turquía). Sus integrantes encontraron que ambas interpretaciones eran deficientes desde el punto de vista exegético y se desviaban del punto de vista más defendible de nuestros pioneros.

La Comisión llegó a la conclusión unánime que sobre Daniel 11: 36-45 «Urías Smith [...] reflejó el punto de vista popular protestante y secular» y se dejó influir demasiado por los acontecimientos político-religiosos contemporáneos de su época. La comisión de estudio rehabilitó el punto de vista de los pioneros en el sentido de que el papado era el poder al que se aludía en Daniel 11: 36-39.[32] El pasaje de Daniel 11: 40-45 fue considerado «en gran medida profecía no cumplida».[33] El informe advertía de los peligros de las iniciativas por definir dogmáticamente el curso de la historia humana, «no sea que nosotros mismos asumamos el papel de profetas».[34]

La Comisión admitió, no obstante, que estaba dividida en cuanto a su hermenéutica básica o sus directrices para interpretar Daniel 11: 40-45. La mayoría de los miembros, si no todos, seguía suponiendo

31. Marzo de 1954, 22-27.
32. *Ibíd.*, 24, 25.
33. *Ibíd.*, 26.
34. *Ibíd.*, 27.

que el «rey del norte» y el «rey del sur» en esos versículos «tienen que desempeñar su papel en la historia final en el marco [...] del Mediterráneo oriental».[35] La Comisión sugirió incluso el uso del peligroso principio de que «es preciso que estos versículos sean estudiados a la luz de los cambios contemporáneos».[36] Sin embargo, «algunos miembros» de esa comisión creían que había que estudiar Daniel 11 en conjunción con Apocalipsis 17 y 18.[37]

Resultaba evidente, por el informe de esa comisión, que la falta de unidad básica en la interpretación profética en el adventismo iba más allá de diferencias sobre paisajes aislados de las Escrituras. El problema fundamental era el tema candente de establecer claros *principios bíblicos* de interpretación que sirvieran de guía para una exégesis responsable de las Escrituras.

La Comisión de Investigación Bíblica (que más tarde se pasó a denominar Instituto de Investigación Bíblica [en inglés, Biblical Research Institute]) abordó este asunto con mayor profundidad en 1974 en su libro *A Symposium on Biblical Hermeneutics*[38] [Simposio sobre hermenéutica bíblica]. Esta obra de colaboración de un amplio abanico de autores constituye un hito en la historia de la interpretación adventista. Marca el comienzo de un nuevo aprecio por la predicación expositiva cristocéntrica, pero, fundamentalmente, fue la primerainiciativa de nuestra denominación para explicar con detalle nuestros principios adventistas de interpretación profética.[39]

Se mantuvo con coherencia la hermenéutica *cristocéntrica* dentro de una comprensión tipológica renovada de la unidad de ambos Testamentos. Se aplicó sistemáticamente entonces la clave evangélica a la conexión de las antiguas plagas de Egipto y las siete plagas postreras del Apocalipsis (cap. 13). Los pasajes predictivos controvertidos de Daniel 11: 45 y Apocalipsis 16: 12 fueron interpretados teniendo en cuenta el evangelio de Jesucristo, no los acontecimientos contemporáneos.

35. *Ibíd.*, 26.
36. *Ibíd.*
37. *Ibíd.*
38. G. M. Hyde, ed. (Washington, DC, 1974).
39. Véase *ibíd.*, caps. 10-13.

Se consideró sistemáticamente que el libro de Apocalipsis es «el desvelamiento predicho y la interpretación cristológica de Daniel».[40] La norma directriz de la interpretación profética ya no se aceptaba que fuera la geografía ni el territorio, sino Cristo.

Pueden verse ejemplos del nuevo sentido de responsabilidad exegética en la interpretación profética en el *Comentario bíblico adventista del séptimo día* en siete tomos,[41] aunque siguió reinando la ambigüedad al ofrecer al lector la opción entre una interpretación relativa al Armagedón centrada en Palestina y otra cristocéntrica.[42]

El *Diccionario adventista del séptimo día*[43] no es nada ambiguo en su coherente perspectiva tipológica de "Armagedón".[44] Optó únicamente por un punto de vista contextual de las Escrituras que fue presentado como «segundo punto de vista» en el *Comentario bíblico.*

Encontramos testimonios adicionales de la orientación bíblica cristocéntrica en los comentarios de G. McCready Price sobre Daniel: *The Greatest of the Prophets*[45] [El mayor de los profetas] y *Time of the End*[46] [Tiempo del fin].

Toda aplicación al Próximo Oriente quedó radicalmente eliminada de las profecías escatológicas desde un punto de vista hermenéutico sistemático. La fiel iglesia remanente fue reinstaurada como el centro focal del Armagedón, el conflicto final entre el cielo y la tierra. G. McCready Price comentó: «Entonces, ¡qué parodia de los hechos es hablar de él [el Armagedón] como un escarceo militar en un rinconcito del sudoeste de Asia!».[47]

La reciente tendencia hacia la excelencia exegético-académica puede verse en los artículos de U. Siegbert, "Die Typologische Bedeutung des Begriffs Babylon"[48] [El significado tipológico del concepto de Babilonia] y W. H. Shea, "The Location and Significance of Armageddon in

40. *Ibíd.*, 246.
41. F. D. Nichol, ed. (Washington, DC, 1953–1957 en inglés; Mountain View, California, 1978–1996 en español).
42. Véase *ibíd.*, 7: 855-856 de la edición en español.
43. Commentary Reference Series, ed. S. H. Horn, tomo 8 (Washington, DC, 1960 en inglés; Mountain View, California, 1990 en español).
44. *Ibíd.*, 97-98 de la edición en español.
45. (Mountain View, California, 1955), 318-19.
46. (Nashville, 1967), cap. 12; y D. Ford, *Daniel* (Nashville, 1978).
47. *Time of the End* (Nashville, 1967), 163.
48. *AUSS* 12 (1974): 112-25.

Revelation 16: 16"[49] [La ubicación y la significación de Armagedón en Apocalipsis 16: 16].

Sin embargo, en las campañas de evangelización de la iglesia en el ámbito mundial sigue manteniéndose el enfoque tradicional centrado en Palestina. Algunos evangelizadores de primera fila han ligado el Armagedón a elementos tales como el suministro mundial de petróleo y su relación con los cambios políticos en el Próximo Oriente.

El nuevo enfoque cristocéntrico de Daniel y el Apocalipsis en el a ventismo está representado en los dos tomos titulados en inglés *God Cares*,[50] de C. Mervyn Maxwell, excatedrático de Historia de la Iglesia en el Seminario Teológico Adventista de la Universidad Andrews. En 1983 la Andrews University Press publicó la monografía *The Israel of God in Prophecy: Principles of Prophetic Interpretation* [El Israel de Dios en la profecía: Principios de interpretación profética], de Hans K. LaRondelle. Presenta un análisis sistemático de los principios por medio de los cuales las interpretaciones evangélicas del AT guían la interpretación del NT siguiendo lineamientos cristocéntricos.

LaRondelle aplica específicamente la hermenéutica evangélica a las siete plagas postreras y al Armagedón como culminación de las guerras santas de Yahveh en *Chariots of Salvation: The Biblical Drama of Armageddon* [Carros de salvación: El drama bíblico del Armagedón].

Al repasar la turbulenta historia de las interpretaciones adventistas sobre el Armagedón, coincidimos con la observación de Raymond F. Cottrell de que la formulación de principios de hermenéutica bíblica es indispensable para la unidad en nuestra comprensión y proclamación de los acontecimientos finales tanto en el ámbito denominacional como en el evangelizador:

> La importancia del acuerdo en un conjunto de principios válidos se pone de relieve por el hecho de que toda la prueba principal de que Turquía o un conflicto entre Oriente y Occidente estuvieran relacionados de alguna forma con el Armagedón de la

49. *AUSS* 18 (1980): 157-62.

50. (Mountain View, California, 1981 y 1985). Han sido traducidos al español como *El porvenir del mundo revelado* (Miami, Florida, 1992) y *Dios revela el futuro* (Miami, Florida, 1989).

profecía se basaba en un proceso de razonamiento especulativo derivado exclusivamente de fuentes no inspiradas.[51]

El punto de vista de Elena G. de White sobre el Armagedón

Elena G. de White interpretó el Armagedón en el marco de las siete plagas postreras de Apocalipsis 15 – 17. Además, relacionó las plagas orgánicamente con los tipos y las profecías del AT. Su concepto global era: «En el Apocalipsis todos los libros de la Biblia se encuentran y terminan».[52]

En *El conflicto de los siglos*, Elena G. de White describe las primeras cuatro plagas en las páginas 611-612, pero prosigue su explicación de las plagas quinta, sexta y séptima en la página 620, después de haber esbozado en primer lugar los antecedentes históricos y el cambio político-religioso que provocó el derramamiento de las plagas o juicios postreros. Para ella, el centro de interés en las plagas o juicios está en el Israel de Dios.

Las plagas postreras actúan como el antitipo histórico de las plagas de Egipto. Está claro que estas se proponían librar al Israel oprimido. Asimismo, las plagas postreras también tienen como objetivo rescatar al pueblo remanente de Dios: «El Dios santo que dividió las aguas del mar Rojo delante de los israelitas manifestará su gran poder libertándolos de su cautiverio».[53]

Un capítulo completo (cap. 41) describe la intervención divina en pro del pueblo de Dios durante las tres plagas finales. Este capítulo crucial, "La liberación del pueblo de Dios", presenta el escenario cuando menciona los preparativos en diferentes tierras para proscribir a los hijos de Dios. «Entonces, en la hora de supremo apuro, es cuando el Dios de Israel intervendrá para librar a sus escogidos».[54]

---

51. R. F. Cottrell, *Pioneer Views on Daniel Eleven and Armageddon* [El punto de vista de los pioneros sobre Daniel once y el Armagedón] (manuscrito inédito, 1951), 24.
52. Elena G. de White, *Los hechos de los apóstoles* (Miami, Florida, 2008), cap. 57, pág. 435.
53. Elena G. de White, *El conflicto de los siglos* (Miami, Florida, 2007), cap. 40, pág. 616.
54. *Ibíd.*, cap. 41, pág. 619.

Tras citar Isaías 30: 29,30, «Y Jehová hará oír su voz potente»,[55] describe cómo hallarán su cumplimiento las tres últimas plagas:

> Multitudes de hombres perversos, profiriendo gritos de triunfo, burlas e imprecaciones [5ª plaga], están a punto de arrojarse sobre su presa, cuando de pronto *densas tinieblas*, más sombrías que la obscuridad de la noche caen sobre la tierra. Luego un arco iris, que refleja la gloria del trono de Dios, se extiende de un lado a otro del cielo, y parece envolver a todos los grupos en oración [6ª plaga]. *Las multitudes encolerizadas se sienten contenidas en el acto.* Sus gritos de burla expiran en sus labios. Olvidan el objeto de su ira sanguinaria. Con terribles presentimientos contemplan el símbolo de la alianza divina, y ansían ser amparadas de su deslumbradora claridad. [...]
>
> Es a medianoche cuando Dios manifiesta su poder para librar a su pueblo. Sale el sol en todo su esplendor. Sucédense señales y prodigios con rapidez. [...] [7ª plaga] En medio de los cielos conmovidos hay un claro de gloria indescriptible, de donde baja la voz de Dios semejante al ruido de muchas aguas, diciendo: «*Hecho es*» (Apocalipsis 16: 17).
>
> Esa misma voz sacude los cielos y la tierra. Síguese un gran terremoto, «cual no fue jamás desde que los hombres han estado sobre la tierra» (vers. 18). [...] «La grande Babilonia vino en memoria delante de Dios, para darle el cáliz del vino del furor de su ira» (vers. 19). Pedrisco grande, cada piedra, «como del peso de un talento» (vers. 21), hace su obra de destrucción. [...] Los muros de las cárceles se parten de arriba abajo, y son libertados los hijos de Dios que habían sido apresados por su fe.[56]

Elena G. de White describe aquí el orden de las plagas quinta a séptima.

Para ella, el apocalíptico río Éufrates no representa meramente "multitudes" ni gente en general, sino a aquellas «multitudes encolerizadas» que dan su apoyo y obedecen a «la grande Babilonia». Esas multitudes son hostiles al verdadero Israel de Dios.

En el Apocalipsis el juicio divino de la sexta plaga se describe como el secamiento de las aguas del Éufrates. Teniendo en cuenta la tipología del AT, esta "desecación" significa una repentina retirada del apoyo a Babilonia por parte de las multitudes, que despiertan a su au-

55. *Ibíd.*, cap. 41, págs. 619, 620.
56. *Ibíd.*, cap. 41, págs. 620, 621; la cursiva es nuestra.

téntica situación ante Dios. Un arco iris que circuye al remanente fiel durante la quinta plaga las asusta y se extiende entre ellas un silencio sobrecogedor. Por lo tanto, Elena G. de White explica el significado de la "desecación" antitípica de las aguas del Éufrates, ¡refiriéndola a los engañados enemigos del pueblo de Dios: «Las multitudes encolerizadas se sienten contenidas en el acto»![57]

En el capítulo 42 explica la caída de Babilonia abundando en la razón de por qué esas multitudes se enfurecerán de repente y empezarán a detestar a la gran ramera Babilonia, atacándola y destruyéndola (Apoc. 17: 15-17). Describe el comienzo de la séptima plaga como sigue: «Cuando la voz de Dios ponga fin al cautiverio de su pueblo, será terrible el despertar para los que lo hayan perdido todo en la gran lucha de la vida».[58]

Cómo es destruida finalmente Babilonia por esas multitudes enfurecidas es una interpretación muy relegada en el adventismo tradicional:

> Las multitudes se llenan de furor. «¡Estamos perdidos! —exclaman— y vosotros sois causa de nuestra perdición»; y se vuelven contra los falsos pastores. [...] Las espadas que debían servir para destruir al pueblo de Dios se emplean ahora para matar a sus enemigos. Por todas partes hay luchas y derramamiento de sangre. [...] La obra de destrucción empieza entre los que profesaron ser guardianes espirituales del pueblo. Los falsos centinelas caen los primeros.[59]

Este es el uso que Elena G. de White hace de Apocalipsis 17: 16 en el desvelamiento adicional de la séptima plaga y el Armagedón. El conflicto espiritual del tiempo del fin acaba estallando en un baño de sangre universal en el que los dirigentes y los pastores del Israel apóstata son los primeros en caer. El meollo de la cuestión es la fidelidad contrapuesta a la apostasía al eterno pacto de Dios. Este es el punto de vista teocéntrico de Elena G. de White sobre el Armagedón.

Es llamativo que la interpretación de Elena G. de White de la desecación del Éufrates, así como del Armagedón (a diferencia de las de Urías Smith, publicadas doce años antes) esté libre de cualquier noción

57. *Ibíd.*,cap. 41, pág. 620.
58. *Ibíd.*, cap. 42, pág. 636.
59. *Ibíd.*, cap. 42, págs. 637, 638.

geográfica del Próximo Oriente. En sus escritos, todas las aplicaciones escatológicas de la profecía son, sistemáticamente, teocéntricas y cristocéntricas.

Toda aplicación del simbolismo apocalíptico opera en una relación viva con Cristo y su pueblo remanente, el Israel de Dios. Por esa razón, Elena G. de White combina las diversas presentaciones de la última guerra contra los santos de Dios en Apocalipsis 12, 13, 14, 16, 17 y 19 en un todo orgánico.

En el preludio del Armagedón solo están enfrentados dos bandos en combate mortal:

> Hay solamente dos bandos en esta tierra: los que se agrupan debajo de la bandera ensangrentada de Jesucristo y los que se reúnen alrededor de la negra bandera de la rebelión. En el capítulo 12 del Apocalipsis se presenta el gran conflicto entre los obedientes y los desobedientes [se cita Apoc. 12:17; 13:11-17] (MS 16, 1900).[60]

> La cuestión del día de reposo será el tema de disputa en el gran conflicto en que todo el mundo tendrá una parte. [Se cita Apoc. 13:4-8, 10] [...] (MS 88, 1897).[61]

> En nuestro mundo hay solo dos bandos: los que son leales a Dios y los que están bajo la bandera del príncipe de las tinieblas. Satanás y sus ángeles descenderán con poder y señales y falsos prodigios para engañar a los que moran en la tierra y, de ser posible, a los mismos escogidos. La crisis está muy cerca de nosotros. [...] (MS 172, 1899).[62]

> En la lucha que se librará en los últimos días estarán unidos, en oposición al pueblo de Dios, todos los poderes corruptos que se han apartado de la lealtad a la ley de Jehová. En esta lucha, el día de reposo del cuarto mandamiento será el gran punto en disputa, pues en el mandamiento del día de reposo se identifica el gran Legislador como el Creador de los cielos y de la tierra (MS 24, 1891).[63]

60. Elena G. de White, Comentarios, *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 985.
61. *Ibíd.*, 990.
62. *Ibíd.*, 993.
63. *Ibíd.*, 994, sobre Apoc. 17: 13, 14.

Así como Cristo fue glorificado en el día de Pentecostés, será glorificado otra vez en la obra final del evangelio, cuando prepare a un pueblo para que resista la prueba final en el último conflicto de la gran controversia (RH 29-11-1892).[64]

Pronto se peleará la batalla del Armagedón. Aquel sobre cuya vestidura está escrito el nombre «Rey de reyes y Señor de señores», conduce a las huestes celestiales montadas en caballos blancos, vestidos de lino fino, limpio y blanco (MS 172, 1899).[65]

Toda forma de mal se lanza[rá] a una intensa actividad. Malos ángeles unen su poder con hombres impíos, y como han estado en conflicto constante y son experimentados en las mejores artes de engañar y de combatir, y como se han fortalecido durante siglos, no se rendirán en el último conflicto sin una lucha desesperada. Todo el mundo estará de un lado o del otro. La batalla del Armagedón se peleará y ese día no debe hallar a ninguno de nosotros durmiendo. Debemos estar bien despiertos, como vírgenes prudentes que tenemos aceite en nuestras vasijas con nuestras lámparas. [...]

El poder del Espíritu Santo debe estar sobre nosotros, y el Capitán de la hueste del Señor estará a la cabeza de los ángeles del cielo para dirigir la batalla. Aún ocurrirán sucesos solemnes. Una trompeta tras otra resonará, copa tras copa se derramará sobre los habitantes de la tierra. Escenas asombrosas están por sobrevenir sobre nosotros (Carta 112, 1890).[66]

Dos grandes poderes antagónicos se revelan en la última gran batalla. En un lado está el Creador del cielo y de la tierra; todos los que están a su lado llevan su sello; son obedientes a sus mandamientos. Al otro lado está el príncipe de las tinieblas con los que han preferido la apostasía y la rebelión (RH 7-5-1901).[67]

Este es un tiempo solemne y terrible para la iglesia. Los ángeles ya están ceñidos, esperando el mandato de Dios para derramar sus copas de ira sobre el mundo. Los ángeles destructores están por emprender la obra de la venganza, porque el Espíritu de Dios se está retirando gradualmente del mundo. Satanás también está preparando sus fuerzas del mal, saliendo «a los reyes de la tierra

64. *Ibíd.*, sobre Apoc. 17: 14.
65. *Ibíd.*, 993; *cf.* Elena G. de White, *Testimonios para la iglesia* 6 (Miami, Florida, 2004): 406.
66. *Ibíd.*, 993.
67. *Ibíd.*

> en todo el mundo» para reunirlos bajo su bandera y prepararlos para «la batalla de aquel gran día del Dios Todopoderoso». Satanás hará enormes esfuerzos para obtener el dominio en el último gran conflicto. Se sacarán a la luz principios fundamentales, y habrá que tomar decisiones con respecto a ellos. El escepticismo está prevaleciendo por todas partes la impiedad abunda. La fe de los miembros de la iglesia será probada en forma individual, como si no hubiera otra persona en el mundo (MS 1a 1890).[68]

> Necesitamos estudiar el derramamiento de la séptima copa. Los poderes del mal no abandonarán el conflicto sin luchar; pero la Providencia tiene una parte que desempeñar en la batalla del Armagedón. Cuando la tierra esté alumbrada con la gloria del ángel de Apocalipsis 18, los elementos religiosos, buenos y malos, despertarán del sueño y los ejércitos del Dios viviente irán a la batalla (MS 175, 1899).[69]

> La tierra ha de ser el campo de batalla, la escena de la última contienda y de la victoria final.[70]

Elena G. de White llama explícitamente "la batalla de Armagedón" a la representación de Cristo viniendo como un guerrero celestial en Apocalipsis 19: «Dentro de poco tiempo se peleará la batalla de Armagedón. Aquel sobre cuya vestidura está escrito el nombre Rey de reyes y Señor de señores, ha de encabezar pronto los ejércitos del cielo».[71]

68. *Ibíd.*, 993-94.
69. *Ibíd.*, 994.
70. *Review and Herald*, 13 de mayo de 1902, 410.
71. *Testimonios para la iglesia 6:* 406.

Apéndice C

Comisión sobre Daniel y el Apocalipsis: Informe final

W. Richard Lesher, Presidente
Frank B. Holbrook, Secretario

En mayo de 1992, la Comisión sobre Daniel y el Apocalipsis (CDA), nombrada *ad hoc* por la Asociación General presidida por el Dr. W. Richard Lesher, concluyó su labor. Nombrada inicialmente en 1981 para investigar cuestiones que desafiaban la interpretación adventista de Daniel, Levítico y Hebreos, la comisión decidió incluir también el libro de Apocalipsis.

En la década que duraron sus actividades, la CDA pasó de los 21 eruditos que tuvo en los comienzos a 25 (dos de ellos de Divisiones de ámbito territorial distinto al continente americano), que se reunían una vez al año y, en ocasiones, dos. Las sesiones, que duraban varios días, se celebraron principalmente en Washington, DC, y en Berrien Springs, Míchigan, pero también en San Diego, California; Oakwood College, Alabama; Newbold College (Inglaterra) y el Seminario de Marienhöhe, Alemania. La comisión homenajea con tristeza la memoria del Dr. Arthur J. Ferch, secretario de campo de la División del Pacífico Sur, quien aportó muchísimo a los estudios de la CDA antes de su prematuro fallecimiento en 1991.

Los miembros de la comisión y las personas invitadas a colaborar con la misma generaron docenas de monografías movidos por un sincero empeño en comprender distintos puntos de vista. De vez en cuando aparecieron informes de los encuentros en la *Adventist Review*. En dos ocasiones, la comisión publicó informes en profundidad sobre la marcha de los estudios sobre asuntos de los libros de Hebreos y Apocalipsis (*Adventist Review*, 7 de febrero de 1985; 3 de agosto de 1989; *Ministry*, abril de 1985; enero de 1991).

Con las monografías preparadas para ser debatidas en la comisión, se seleccionó para su publicación un total de casi 2400 páginas

con el objetivo de compartir con los pastores y los miembros de iglesia los tesoros espirituales que han aflorado de la década de estudio de la CDA. Los siguientes volúmenes, conocidos como la colección DARCOM, están disponibles en las librerías de iglesia y en el Instituto de Investigación Bíblica de la Asociación General:[1]

Tomo 1: *Estudios selectos sobre interpretación profética* (1982)

Tomo 2: *Simposio sobre Daniel* (1986)

Tomo 3: *Las setenta semanas, Levítico y la naturaleza de la profecía* (1986)

Tomo 4: *Cuestiones del libro de Hebreos* (1989)

Tomo 5: *La doctrina del santuario: Estudio histórico (1845–1863)* (1989)

Tomo 6: *Simposio sobre Apocalipsis*, tomo 1 (1992)

Tomo 7: *Simposio sobre Apocalipsis*, tomo 2 (1992)

El tomo 1 fue traducido al chino en Hong Kong por iniciativa privada. Más recientemente, el Instituto de Investigación Bíblica realizó gestiones para su traducción al francés. El mismo volumen fue también traducido, publicado y distribuido en español y portugués por la División Sudamericana. Dos "cursos de formación continua" para pastores —uno sobre Daniel (volúmenes 1-3) y uno sobre el Apocalipsis (volúmenes 6-7)— están a disposición de los interesados por medio la Asociación Ministerial de la Asociación General.

1. Aunque la lista que sigue presenta únicamente títulos en español, no todos ellos han sido traducidos a nuestra lengua, y los que lo han sido no conservan necesariamente la numeración de la edición original inglesa. Además, las fechas de publicación expresadas entre paréntesis se refieren a la edición original en inglés, no a la posible edición en español.— *Nota del traductor.*

Las principales inquietudes de la comisión se centraron en su investigación de la *naturaleza* de la profecía apocalíptica (Daniel/Apocalipsis) y sobre el *debido método* que es preciso emplear para su interpretación. Naturalmente, esos estudios tuvieron su impacto en otra inquietud de la comisión: la interpretación bíblica del ministerio sumo sacerdotal de Cristo en el santuario celestial, en particular la segunda fase de su ministerio (el juicio investigador previo al advenimiento). Esta cuestión también implicaba estudios de los libros de Levítico y Hebreos.

Aunque los escritos de Elena G. de White fueron considerados con atención por los autores individuales, se solicitó a la comisión que se centrara en bases bíblicas para todo lo relacionado con las creencias. En consecuencia, los escritos de Elena G. de White aparecen en notas a pie de página solo de manera ocasional. El espacio permite únicamente un breve resumen de algunos puntos salientes, por lo que, para la presentación de un análisis pormenorizado de estos y otros temas, aconsejamos al lector interesado que acuda a los volúmenes indicados (véanse las referencias a los volúmenes y los capítulos entre paréntesis). Las siguientes observaciones presentan el consenso general de la comisión.

Profecía apocalíptica (Daniel/Apocalipsis)

Incondicional. Las grandiosas profecías de Daniel y el Apocalipsis, que presentan la lucha cósmica entre el bien y el mal, así como la victoria y el establecimiento finales del reino eterno de Dios, son revelaciones de la presciencia divina y una prueba de su soberanía; por ello, son incondicionales. Por ejemplo, ningún incumplimiento del pacto por parte de Israel habría podido evitar el primer advenimiento del Mesías tal como se especificaba en la profecía de Daniel 9.

Las profecías de los profetas mayores y menores, que advertían de juicios o predecían bendiciones prometidas, eran condicionales a la respuesta de Israel. Los tales se basaban en las promesas y los juicios *conocidos* (bendiciones/maldiciones) que surgían de la relación de pacto con Dios. La condicionalidad de tales profecías derivaba de la condicionalidad de las bendiciones y las maldiciones del pacto (Jer. 18: 7-10). Daniel y el Apocalipsis se ocupan de pueblos del mundo entero y de temas universales, no del pueblo del pacto únicamente (III, cap. 8; VI, cap. 1).

Un único cumplimiento. La comisión no encontró evidencia alguna para la idea de cumplimientos ni duales ni múltiples en estas profecías. Cada símbolo tiene un único cumplimiento profético e histórico. No son repetibles ni los cuernos, ni las bestias ni los períodos cronológicos, aunque puedan presentarse reiteradamente circunstancias similares, como las persecuciones. La naturaleza misma de estas profecías (declaraciones de la presciencia divina) las limita a un único cumplimiento divinamente previsto (III, cap. 9; VI, caps. 1, 14).

El método historicista de interpretación. Dado que están expresadas con abundante simbolismo, ¿cómo interpretar estas profecías? En la actualidad se siguen cuatro "escuelas" o posiciones. (1) El método historicista o histórico continuo (la hermenéutica de la Reforma protestante) deriva de los datos internos de las propias profecías y del ejemplo de Jesús. Ancladas en los tiempos históricos de Daniel/Juan, las profecías se desarrollan (encuentran cumplimiento) en una secuencia continua de acontecimientos a través de los siglos hasta el establecimiento del reino eterno. La profecía de la imagen metálica (Daniel 2) ilustra claramente la posición historicista: Comenzando en la época de Daniel con la cabeza de oro como Babilonia, con reinos sucesivos explicitados hasta que la piedra golpea la imagen en los pies con fuerza destructora y llena la tierra, simbolizando el establecimiento del eterno reino de Dios, que nunca pasará.

(2) El preterismo y (3) el futurismo, empleados en la Contrarreforma católica, son ahora adoptados y adornados por teólogos liberales —como ocurre con el preterismo histórico-critico— y por muchos protestantes conservadores —como ocurre con el dispensacionalismo (y otras formas de futurismo)—. El preterismo sitúa el cumplimiento de Daniel en el siglo II a.C. y el del Apocalipsis en el siglo I d.C., mientras que el futurismo ubica el cumplimiento de la semana septuagésima de Daniel y el grueso del Apocalipsis al final de la historia. Por ello, ambos sistemas vacían la era cristiana de toda significación profética. (4) El idealismo no acepta ningún cumplimiento histórico; las profecías simplemente reflejan simbólicamente la lucha entre el bien y el mal.

El consenso de la comisión es que el método historicista es el único procedimiento consonante con los datos bíblicos. El método reconoce que algunas profecías se cumplieron en los días del profeta; algunas han encontrado cumplimiento a lo largo de los siglos; algunas se están cumpliendo en la actualidad; y algunas encontrarán

cumplimiento en el tiempo del fin en conexión con la segunda venida y con el subsiguiente milenio. Gracias al método historicista, los adventistas del séptimo día encontraron su tiempo, su identidad y su misión en estas profecías (I, v-vi; II, cap. 5; VI, cap. 1; y en toda la colección CDA).

El principio día-año. Aunque es rechazado por preteristas, futuristas e idealistas por igual, el principio día-año (un "día" simbólico representa un año literal) es parte integral del método historicista de interpretación profética. La comisión encontró amplio apoyo bíblico para este principio, que está implícito en la propia profecía de Daniel (I, caps. 3, 4; II, caps. 6, 7). Este componente indica que la Divinidad contemplaba que el cumplimiento completo de Daniel tendría lugar mucho después del siglo I d.C. Puede encontrarse otra línea argumental sobre esto último en la exposición de Daniel 2 (II, cap. 5).

Vínculo entre Daniel 8 y 9. La comisión afirmó la clara evidencia de que los períodos —las setenta semanas y los 2,300 días—de estas dos profecías están conectados. Los capítulos 8 y 9 forman una línea profética fundamental (II, caps. 3, 6).

457 a.C. El establecimiento de esta fecha como punto de inicio de las setenta semanas y los 2,300 días es uno de los indicadores más fuertes entre las profecías mesiánicas del AT de que Jesús fue quien dijo ser. Los cumplimientos de los puntos especificados en la vida de Jesús de Nazaret confirman la certidumbre de esta fecha de comienzo, así como la validez de la fecha terminal del segmento de los 2,300 días (1844 d.C.). La comisión considera suficiente y confirmante la prueba de la corrección de que 457 a.C. sea el séptimo año del reinado de Artajerjes I según el calendario judío de otoño a otoño (III, caps. 1, 2; VI, cap. 6, Apéndice B).

El marco del libro de Daniel es el siglo VI a.C. Aunque la fecha macabea (siglo II a.C.) es una posición histórico-crítica muy arraigada, siempre que durante los últimos cien años ha salido a la luz evidencia nueva, ha apoyado la fecha del siglo VI a.C. y el marco babilónico-persa que presenta el propio libro (II, caps. 1, 2). La carrera de Antíoco IV y la revuelta macabea, sencillamente, no encajan en los detalles de los datos bíblicos del cuerno pequeño (Dan. 7, 8) ni con la mayoría de los acontecimientos del capítulo 11 que los eruditos le atribuyen. La comisión afirma que Roma, en sus fases pagana

y papal, satisface de manera más precisa las especificaciones de estas profecías (I, cap. 2; II, caps. 1, 4).

La profecía y el santuario

El juicio previo al advenimiento. La visión de Daniel presenta la fase inicial del juicio final que tiene lugar en el cielo, un gran tribunal en el que son abiertos «los libros» del cielo en presencia del Padre, del Hijo y de las innumerables huestes celestiales (Dan. 7: 9-14). En este momento Cristo recibe su reino eterno y al que ha demostrado ser su pueblo. El hecho de que Cristo reciba su reino *en el cielo* indica su naturaleza *previa al advenimiento*. Así, cuando regresa a la tierra, está autorizado para llevar con él su recompensa (I, cap. 5).

Un juicio investigador. Quienes quisieran defender que el juicio previo al advenimiento encontrado en Daniel se celebra únicamente para juzgar al "cuerno pequeño" se olvidan de que el "cuerno" no es más que un símbolo de un sistema de creencias que alcanza a millones de personas. Las cuestiones son obviamente religiosas y tienen que ver con la salvación del pecado.

El juicio previo al advenimiento, que tiene como resultado la supresión del dominio del cuerno (Dan. 7: 26), también dicta una resolución a favor de los santos (Dan. 7: 22), lo que implica que, igual que se estudió a aquel, también estos son estudiados y aprobados o suspendidos para su reino (*cf.* Apoc. 3: 5).

El común uso bíblico de "libros" y los pasajes de juicio en el AT —dirigidos más a menudo hacia Israel, como profeso pueblo de Dios, que hacia sus enemigos— nos llevarían a esperar que la escena daniélica del juicio final implicara una separación de los falsos creyentes en Dios de los verdaderos (reteniéndose los verdaderos en el libro de la vida [Dan. 12: 1], así como un juicio contra los enemigos de los creyentes [I, caps. 1, 4]).

Lejos de ser una pieza de museo de la teología de los pioneros, la enseñanza bíblica de la fase investigadora del juicio final previa al advenimiento es de vital importancia para el cristiano en la actualidad. Es una porción terminal del proceso global de salvación y es un componente integral de los mensajes de advertencia e invitación de los tres ángeles que la Iglesia Adventista del Séptimo Día tiene el

encargo de predicar «a toda nación, tribu, lengua y pueblo» (III, caps. 10, 11; VII, cap. 8).

El juicio previo al advenimiento y la purificación del santuario son el mismo acontecimiento. Con los principios historicistas puede verse que las profecías de Daniel 2, 7, 8-9, 10-12 forman cuatro líneas paralelas de la profecía. Cada profecía sucesiva añade detalles a las anteriores. Así, se hace evidente que el juicio investigador de Daniel 7, previo al advenimiento, tiene como paralelo, en Daniel 8, el acontecimiento de la purificación del santuario al final de los 2,300 días (I, cap. 5; V, cap. 4).

Según el planteamiento historicista, el santuario que fue ungido durante la profecía de las setenta semanas (Dan. 9: 24) y el santuario que había de ser purificado al final de los 2,300 días es el santuario o templo celestial, y no el templo judío destruido el año 70 d.C. (III, cap. 3; II, cap. 6).

El santuario de Daniel 8 interpretado por el tipo levítico. Se ha suscitado la cuestión de si es exegéticamente sólido explicar Daniel 8: 14 en relación con el Día de la Expiación establecido en Levítico. La comisión llegó a la conclusión de que no solo es apropiado hacerlo, sino que es cuestión de necesidad si queremos entender correctamente la visión.

Esa necesidad surge del hecho de que los símbolos y la terminología clave empleados en la visión de Daniel 8 derivan del ritual del santuario. El carnero y el macho cabrío (llamativamente diferentes de las bestias feroces de Daniel 7) son animales sacrificiales. Términos como 'lugar/cimiento', 'santuario' y 'continuo' están directamente relacionados con el culto hebreo. Además, los verbos 'quitar' y 'ser justo/justificar' tienen una vinculación con el santuario. Una terminología similar presupone conceptos similares. Tanto la profecía de Daniel 8 como el Levítico abordan el concepto y la realidad del santuario. Para entender el uso que Daniel hace de los términos del santuario, es necesario recurrir al Levítico y al ritual del santuario para su debida explicación (II, caps. 6, 10).

Visión amplia del Día de la Expiación. Se plantea la pregunta de por qué Daniel habría de usar la palabra נִצְדַּק [*niṣdaq*] («será purificado») en Daniel 8: 14 si está aludiendo al tipo del Día de la Expiación, dado que Levítico usa el término טָהֵר [*ṭāhēr*]. El estudio de la comisión ha demostrado que la raíz del término que empleó Daniel (צדק [*ṣdq*])

tiene un amplio abanico de significados, que incluyen las ideas de "purificar", "restaurar", "vindicar", "poner las cosas en su sitio" y "justificar".

El hecho es significativo teniendo en cuenta una secuencia de tipo-antitipo. El Día típico de la Expiación (día del juicio en Israel) presagiaba la realidad cósmica abarcante del juicio final, que vindicará a Dios (su gobierno y su plan de salvación), a su auténtico pueblo (afirmando su justificación y borrando el registro de sus pecados) y desenmascarará a Satanás (el chivo emisario antitípico, Azazel) como archienemigo del universo, merecedor de la destrucción eterna. El término más expansivo (*niṣdaq*) señala al ámbito más amplio del Día antitípico de la Expiación (II, caps. 6, 8, 10; V, cap. 4).

El juicio previo al advenimiento afirma nuestra seguridad. Hay quienes aseguran que el punto de vista adventista de un juicio investigador previo al advenimiento arrebata a los cristianos la seguridad que tienen en Cristo. Esto, sencillamente, no es así. Todas las confesiones cristianas se aferran a la enseñanza bíblica de un juicio final de la humanidad. Una razón por la que esto no inquieta a algunos cristianos es que sostienen el punto de vista antibíblico de que "una vez salvo, salvo para siempre". La enseñanza bíblica de la salvación por la fe requiere un juicio investigador de todos los que profesan fe en Cristo.

Somos justificados por la fe. Pero también es verdad que, según la Biblia, seremos juzgados por nuestras obras —la evidencia de nuestra fe manifestada en la vida cotidiana (Sant. 2: 26)—. La esencia de la perspectiva bíblica es que la justificación de un verdadero creyente lo acompaña hasta el final, hasta la fase investigadora del juicio final, en la que su realidad y su vitalidad son probadas y atestiguadas por sus frutos. En el juicio previo al advenimiento, los falsos son cribados del libro de la vida y los genuinos, retenidos (Dan. 12: 1). El creyente que está unido a Jesucristo (su Salvador y Sumo Sacerdote) se yergue con la condición de salvado gracias a esa unión. En la fase del juicio final previa al advenimiento, esta relación salvadora con Cristo queda atestiguada por los libros de memoria al tiempo que la justificación del creyente es reafirmada ante el universo leal (*cf.* Apoc. 3: 5; Rom. 8: 33, 34). Esta es la presentación bíblica de la doctrina sostenida por los adventistas del séptimo día (III, cap. 12).

El ministerio sumo sacerdotal de Jesús

Los pioneros de la Iglesia Adventista del Séptimo Día llegaron a su comprensión del sacerdocio de Cristo en el santuario celestial por medio de un estudio de los libros de Hebreos y Levítico, los cuales, a su vez, los llevaron al santuario israelita y a sus rituales y sus fiestas típicos. Dado que el tipo terrenal era «figura» y «sombra» de «los bienes venideros» en la forma de la muerte expiatoria y el ministerio sacerdotal de Cristo (Heb. 8: 4, 5; 9: 24; 10: 1), razonaron, lógicamente, que su ministerio consistía en dos fases, correspondientes a los rituales en las dos estancias de aquel santuario (V, caps. 1-3).

Con el ritual de la primera estancia se producía el arrepentimiento del pecado, se confesaba y era perdonado por medio de ofrendas sacrificiales —mediando el sacerdote la sangre y, a menudo, comiendo una porción de la ofrenda por el pecado—. El pecado confesado y su responsabilidad eran transferidos al santuario (III, cap. 6). Después de un año de tales rituales, el santuario era purificado en el Día de la Expiación, el ritual de la segunda estancia. En la figura, los pecados confesados y su responsabilidad previamente asumidos por el santuario eran entonces puestos sobre el chivo emisario (Azazel) y el animal era llevado al desierto. Dado que este segundo ritual purificaba el santuario, resultando en un pueblo purificado, se consideraba que era un día de juicio (III, caps. 6, 7). Así, el tipo presagiaba el ministerio sacerdotal de Cristo en dos fases: intercesión por los pecadores penitentes y, además, una obra final de juicio a modo de conclusión.

El libro de Hebreos enseña claramente que Cristo, habiendo realizado una vez para siempre su sacrificio expiatorio por el pecado, ascendió al cielo para aparecer ante Dios como nuestro Sumo Sacerdote y mediador, intercediendo los méritos de su sangre a favor nuestro. Las profecías de Daniel 7-9 anuncian, en efecto, que, al final de la profecía de los 2,300 días (1844), el cielo entraría en esa segunda fase del ritual: el juicio final, el antitipo del Día de la Expiación.

Sin embargo, se han suscitado algunas preguntas en cuanto a la corrección de emplear tipos del santuario para llegar a una doctrina. La comisión las examinó con cierto detalle, pero la falta de espacio impide entrar en pormenores. Se remite al lector a la colección DARCOM, tomo 4, para una exposición más amplia. Sin embargo, destacamos a continuación algunos asuntos:

La tipología puede informar la doctrina. Hebreos 9: 23 da un claro ejemplo de este fenómeno. La afirmación del apóstol de que el santuario celestial necesita purificación se base exclusivamente en un *argumento tipológico*, concretamente, en que el santuario terrenal necesitaba purificación. Además, razona de forma inversa, pasando del tipo al antitipo, del santuario terrenal al santuario celestial.

Dado que el tipo del santuario recalca con tanta claridad un ministerio sacerdotal en dos fases (correspondiente a los rituales diferenciados diario y anual), los adventistas del séptimo día pisamos terreno sólido cuando razonamos, yendo del tipo al antitipo, que el ministerio sacerdotal de Cristo se lleva a cabo en dos fases secuenciales, añadiendo en cierto instante temporal la labor de juicio a su papel intercesor.

Hebreos enseña una continuidad fundamental entre los tipos del AT y la realidad del santuario celestial. Esto también está claro por la cita de Éxodo 25: 40 que hace el apóstol y sus afirmaciones en Hebreos 8: 4, 5; 9: 24, en las que vincula a ambos. Su propósito no es destruir las correlaciones generales entre el tipo y el antitipo (entre los santuarios terrenal y celestial), sino hacer hincapié en la superioridad de este. Es decir, en el Señor Jesús los creyentes tienen ahora un mejor sacrificio y una mejor sangre, así como un mejor sacerdote, que media por ellos en un santuario mejor en relación con un mejor pacto. Siempre que el apóstol se aparta del tipo, cita pasajes del AT que ya han anunciado una modificación anticipada del tipo (IV, caps. 7, 8).

Hebreos 9: 23 está en armonía con la purificación escatológica del santuario celestial. Este pasaje debe entenderse en conexión con el tema central de Hebreos: que Cristo «se presentó una vez para siempre por el sacrificio de sí mismo para quitar de en medio el pecado» (9: 26). El versículo 23 no afirma que el santuario celestial fuera purificado *cuando* Cristo murió. Al contrario, recalca simplemente (algo destacado al comienzo de la epístola) que su muerte llevó a cabo «la purificación de los pecados» (1: 3, NVI).

Se recalca la *necesidad* de que las realidades celestiales sean purificadas por los méritos de su muerte, no el marco temporal para esa purificación. Cristo hará *aplicación* de esos méritos en el curso de su ministerio sacerdotal diario y en el juicio final (7: 25; 9: 24).

Además, el propósito del autor apostólico no es mostrar que el Calvario sea únicamente el antitipo de los sacrificios del Día de la

Expiación, sino que el Calvario es el antitipo de todos los sacrificios del sistema veterotestamentario, 10: 11-12 (V, cap. 5).

Hebreos no niega el ministerio sumo sacerdotal de Cristo en dos fases. La epístola a los Hebreos se escribió como consecuencia de la preocupación pastoral por cristianos de origen judío que estaban en grave peligro de apostatar de su fe y volver al judaísmo. El apóstol intenta hacer que sus lectores eleven la mirada, pasando de los inadecuados ritos de los servicios típicos a su auténtico Sacrificio y Sacerdote, que ministra por ellos en el verdadero santuario del cielo. En consecuencia, el apóstol pinta con trazos gruesos, sin intentar en absoluto dar una exposición detallada del ritual (por ejemplo, no hay presentación del ritual del chivo emisario). Aunque se hace referencia a los servicios diarios y anual y a otros rituales, el énfasis está en su naturaleza repetitiva y en su total ineficacia intrínseca para eliminar el pecado, para resolver el problema del pecado (10: 4).

En el contexto del propósito de la epístola, la expresión de que Cristo penetró «hasta dentro del velo» (6: 19, 20) simplemente transmite la verdad de que Cristo, por medio de su muerte expiatoria, ha abierto el camino para que la humanidad penitente se acerque al trono del mismísimo Dios. La barrera del pecado ha sido eliminada y Cristo oficia como el intercesor sacerdotal de la humanidad.

Aunque Hebreos proporciona claves para interpretar los ritos del santuario terrenal, las dos fases del ministerio sacerdotal de Cristo se establecen por los dos rituales básicos del sacerdocio levítico (IV, caps. 1, 4). Hebreos hace uso de los tipos del santuario para subrayar un punto de vista específico: Los rituales no contenían en sí mismos ningún valor salvador (10: 4).

Otros escritos neotestamentarios también hacen aplicaciones generales del tipo del santuario: Juan alude a él en conexión con la encarnación de Cristo (Juan 1: 1-3, 14), Pablo aplica el tipo al creyente en cuyo interior mora el Espíritu Santo (1 Cor. 6: 19-20) y a la iglesia en forma colectiva (1 Cor. 3: 16-17; 2 Cor. 6: 16). No obstante, los tipos del santuario tienen su propio lugar: ilustrar el plan evangélico de la salvación y ser iluminados por el mismo, tal como se expresa en otros lugares de las Escrituras (*cf.* Heb. 4: 1, 2).

Cuestiones del Apocalipsis

Algunos adventistas se han visto influidos por las "escuelas" no historicistas de interpretación profética mencionadas antes en este informe. El encargo original de la comisión abordaba los retos de la perspectiva preterista/histórico-crítica sobre Daniel. Sin embargo, sus estudios más recientes sobre el Apocalipsis la llevaron a examinar lo que podría calificarse de formas alternativas de futurismo (véase, por ejemplo, VI, cap. 14). Esto dio lugar a que la comisión publicara materiales concebidos especialmente para ayudar al estudioso del Apocalipsis a emplear principios de interpretación sólidos (VI, caps. 1-8).

La comisión ha encontrado amplio apoyo bíblico para el enfoque historicista de un único cumplimiento para los sellos y las trompetas que los situaría en una secuencia a lo largo de la era cristiana (VI, caps. 9-11).

Entre otros estudios clarificadores, la investigación de la comisión ha proporcionado apoyo para la interpretación adventista de la iglesia remanente y el espíritu de profecía, el papel pasado y futuro del papado, el conflicto final en cuanto a la "marca de la bestia" y el reino milenario de Cristo y los santos en el cielo (VII, caps. 1-11).

La verdad de la Biblia

Este breve informe destaca únicamente algunas áreas de la amplia investigación de la CDA. Sin embargo, creemos que los tomos publicados por la comisión han dado respuesta de forma razonable y bíblicamente defendible a los retos que se le pidió que investigara. Animamos a nuestros administradores, pastores y miembros a familiarizarse con estas copiosas fuentes de información que abarcan mucho más de lo que este informe podría sugerir.

El presidente y el secretario expresan su gratitud a los miembros y a los invitados que tan generosamente aportaron sus talentos e incontables horas de estudio para investigar la base bíblica de una parte importante de las creencias fundamentales de la iglesia.

Índice general alfabético

A

adoración (Apoc. 12-14), énfasis en, 68-70
Agustín de Hipona, justificó la persecución, 209
amilenarismo, 286-288
Andrews, John N., 55, 127-129
Antiguo Testamento, relación con el Apocalipsis, 12-13
Apocalipsis, libro de, informe de la CDA sobre el, 559
Apocalipsis 11: 1-2, observaciones sobre, 353-354
Apocalipsis 12
  exégesis de, 18-24
  versículo 17, 373-413
    relación con los adventistas del séptimo día, 409-413
Apocalipsis 12-14
  contexto de, 13-16
  estructura literaria de, 16-17
  significación de, 19-23
Apocalipsis 13
  exégesis de, 24-38
  interpretación historicista de, 30-37
Apocalipsis 14
  exégesis de, 38-50
  versículos 6-7, observaciones sobre los, 356-358
Apocalipsis 15: 5, observaciones sobre, 358-359
Apocalipsis 17
  cimientos contextuales de, 204-214
  siete cabezas, exégesis de las, 234-259
Apocalipsis 18: 20, observaciones sobre, 359, 360
Apocalipsis 19, exégesis de, 262-281
Apocalipsis 20
  exégesis de, 283-305
Apocalipsis 21: 3, observaciones sobre, 364, 365
Aquino, Tomás de, 119-120, 210, 436
Armagedón, plagas sexta y séptima, 470-489
  aspectos premilenarios y posmilenarios del, 486-489
  conexiones contextuales, 470-474
  historia de las interpretaciones adventistas, 541-553
  Elena G. de White, 553-558
autoridad temporal, alegato de Roma sobre la, 425-464

B

Babilonia, simbólica, 43-45, 189-218
  caída de, tipo y antitipo, 481-486
  contexto del pacto, 197-203
Bates, Joseph, 55, 126
bestia/cuerno pequeño (Apoc. 13: 1-10; Dan. 7: 25), definidos, 154-157
  identidad de, 77-80
    católica romana, 87-97
bodas del Cordero, cena de las, 271-274

C

cabeza herida (Apoc. 13), identidad preterista con Nerón, 241-251
cabezas, siete (Apoc. 17), 227-260
carácter, el desarrollo del, y la marca de la bestia, 148-149
Carta del Señor, 117-118
catecismo del converso, El, 112, 113
CDA, informe final de la, 559-570
cena
  gran, de Dios (Apoc. 19), 279-281
144,000, 40, 41
  Cisma de Oriente (1054), 118-119
coacción religiosa en el tiempo del fin, 143-145
Constituciones apostólicas, 106
Cordero, título de Cristo, 523-532
Cristo
  centralidad de (en el Apocalipsis), 365-370
  títulos de, 511-532
cuartodecimanos, 110, 209

D

Declaración de Derechos, restringida por el Preámbulo, 132, 133
descendencia de la mujer (Apoc. 12), 376-383
día del Señor, perspectiva de Qumrán para la identificación del, 494
domingo
  ley de Constantino, 115
  leyes (modernas) de cierre en, 133-135
  observancia del
    practicada desde antiguo, 99-104
    Roma como principal exponente de la, 98-109
  situación de la, en todo el mundo, 130-132

E

ēlthen (ha llegado, Apoc. 14: 7), su debido significado, 539-540
Epifanio, 107-108
era de los papas Píos, 430-443
espíritu de la profecía, significado de, 399-404
Estados Unidos de América, 85, 121-126
estructura literaria, 16-17
  composición de Apocalipsis 16, 181-183

F

falso profeta (Apoc. 13, 16, 19), falsificación del Espíritu Santo, 216
fechas (538, 1798 d.C.), período de 1,260 años, 91-97, 153-165

G

Gran Cisma (1054), 118
Gregorio Magno, papa, 116, 160
guerra en el cielo, 22-24
guerrero celestial (Apoc. 19), 274-279

H

Hijo del hombre, título de Cristo, 513-523
himnos sabáticos para el santuario celestial (Qumrán), 492-510
Historia lausiaca, 107

I

Ignacio, 103
infalibilidad, reivindicación de, 430-432
informe de la CDA sobre profecía apocalíptica, 561-563
Inocencio III, papa, 211-212
interpretación
  cuestiones de (Apocalipsis), 7-13
  escuelas de, 9-11
  preterista sobre las bestias del mar y de la tierra (Apoc. 13), 226-228
  principios de, 58-61
Ireneo, 101-102
Isidoro de Sevilla (España), 115-116

J

Jesucristo, clave para interpretar el Apocalipsis, 205-206
Jezabel, modelo de la Babilonia espiritual, 201-204
Juan XXIII, papa, 443-447
Juan Pablo I, 453
Juan Pablo II, 453-463
juicio
  desde el santuario, 347
  fases del, 370
  previo al advenimiento, 368-370
  terminología del, 351-352
Justino Mártir, 100-101

L

Laodicea, Concilio de, 112-114
lausiaca, Historia, 107

M

marca de la bestia, 53-152
  en el marco de la Visión IV, 61-70
  fenómeno escatológico, 141-148
  fuera del marco de la Visión IV, 70-72
  identificación adventista de la, 55-57
  identificaciones no adventistas, 57
  vinculada con el carácter personal, 148-150
marcas/sellos, en los tiempos bíblicos 73, 74
mensajes de los tres ángeles, 41-44
milenio, 283
  definido, 284, 285
  interpretación adventista del, 296-303
  interpretaciones principales, 285-296
    efectos en el pensamiento cristiano, 294-295
  significado teológico, 304-305
montañas, simbólicas, no hay aplicación bíblica a individuos, 234-236
mormones, interés de los, en el Apocalipsis, 6, 7

N

Nero redivivus, mito, 245-252
nueva Jerusalén, ciudad santa, 307-343
  capital de la tierra prometida, 338-339
  centro de la nueva creación, 314-317
  ciudad del Cordero, 340
  descripción de la, 318-336
  sede del nuevo Edén, 336
  tema bíblico 311-313

O

obediencia, la
  y el sello de Dios, 147-
  y la marca de la bestia, 141-146
oratorio, en el cielo (Apoc. 19), 236-274
Orígenes, 103-104
Orleans, Concilio de, 114-115

P

Pablo VI, papa, 448-453
papado, 30-31
  desarrollo del, 87-97, 212-214
  moderno, alegatos y autoridad del, 423-468
    declive (siglos XVIII–XIX), 425-426
    restauración, 427-429
  períodos del
    1800–1958, 430-443
    1958–1963, 443-447
    1963–1978, 448-453
    1978–[2005], 453-464
parodia, elementos de, 26, 27
plagas postreras, siete, 167-187
  sexta/séptima, explicadas por Apocalipsis 184-187
popularidad católica, resurgimiento de la, 137-
posmilenarismo, 288
predicciones apocalípticas, naturaleza de las, 9-11
premilenarismo, 288-292
  adventista del séptimo día, 291-294
  dispensacionalista, 289-290
  histórico, 290

Q

quiasmo literario, 16-17
Qumrán, himnos sabáticos para el santuario celestial, 491-510

R

reinado milenario, en el cielo, 301-302
remanente, el, 45-48, 375-383

S

sábado
  ayuno en, 111-112
  observancia temprana del, 106-110
  oposición mundial al, 120
  oposición romana al, 112-119
santuario celestial
  Qumrán: himnos sabáticos para el, 491-
    comparaciones bíblicas, 504-509
    edificio/mobiliario, 497-502
  y juicio, 347-371
666 (Apoc. 13: 18), 38, 252-259
sello de Dios, 74-77, 147-148
siervo, concepto de (Isaías), 523-527
siete cabezas (Apoc. 17), 223-260
símbolos, 19-21
Sócrates (historiador), 108

T

templo celestial, terminología, 348-351
Teófilo de Antioquía, 102
Tertuliano, 102-103
testimonio de Jesús, 383-
  pruebas bíblicas, 386-408
  significación de la expresión, 408-409
tipología
  de Babilonia (Apocalipsis), 180-181
  del éxodo (Apocalipsis), 176-177
  del éxodo, subestructura bíblica, 172-175
  principio de la, 171-172
tres ángeles, *véase* mensajes
Tribunal Supremo de EE. UU., intérprete de la Constitución, 130-135
trinidad impía, 26, 27, 126, 216-217

U

unión Estado-Iglesia
  desarrollo temprano de la, 208-209
  resultados de la, 209-214

V

Visión IV (Apoc. 12-14), marco para la marca de la bestia, 61-68

W

White, Elena G. de, sobre el Armagedón, 553-558